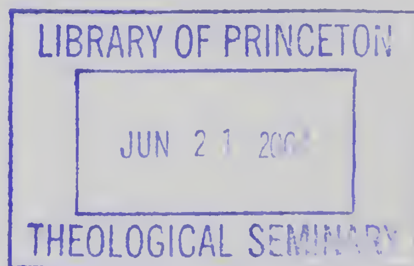


PER BX805 .A53

Anales de la Facultad de
Teologma.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/analesdelafacult1516univ

15 - 16

ANALES

DE LA
FACULTAD DE TEOLOGIA
1963-1964



UNIVERSIDAD CATOLICA
DE CHILE

Precio del ejemplar: Eº 5.—; Extranjero: US$ 3.—

ANALES

de la

FACULTAD DE TEOLOGIA

de la

UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE



DIRECTOR

JOSE COMBLIN

Redacción y Administración:

Avda. B. O'Higgins 224 - Teléfono 31515

Santiago - Chile

Nº 15 - 16 SUMARIO 1963 - 1964

Con las debidas licencias.

La teología y su porvenir en América Latina

Pbro. Joseph Comblin, s.t.d.

Proemio.

Este artículo no pretende nada más que iniciar un diálogo tomando como tema la finalidad de la teología en general y su porvenir en América Latina en forma particular. Sin embargo, conviene justificar este propósito por algunas consideraciones destinadas a evitar algunas posibles falsas interpretaciones.

1.—La teología tiene por objeto la revelación dirigida por Dios a todos los hombres. Por su objeto no acepta ninguna determinación geográfica. No puede haber una teología cuyo objeto convendría sólo a los latinoamericanos, ni a los europeos, occidentales u orientales... Sin embargo la teología es actividad de hombres individuales. Es universal por su objeto, particular por las personas que la constituyen, que la viven. La teología no se reduce a una doctrina objetivada en los libros; es un "hábitus", un conocimiento, una actividad y el resultado de una actividad intelectual de ciertas personas determinadas. Desde luego, si es impensable una teología latinoamericana, existe una teología pensada por hombres situados geográficamente en este continente. Y los hombres no dejan de ser determinados por su situación geográfica en su actividad concreta.

Por eso una teología elaborada en un continente cualquiera tiene el mismo valor para todos los continentes. Pero en las circunstancias concretas de su desarrollo, en su historia, está determinada por la situación geográfica.

Ahora bien, en este artículo queremos reflexionar no sólo a propósito de la teología considerada en su objeto, sino también de su devenir histórico, de las circunstancias concretas del trabajo intelectual que constituye.

La teología en América Latina no ha de querer ser latinoamericana, sino teológica. Si es teológica auténticamente, será también latinoamericana.

2.— América Latina constituye no sólo una entidad geográfica, sino principalmente histórica. En todos sus elementos la Iglesia nació y se desarrolló en el mismo contexto histórico. Si la evolución fue más divergente desde la independencia, sin embargo la solidaridad cultural entre todos los pueblos de Iberoamérica es tan grande que ella basta para distinguirlos de todos los demás grupos de pueblos. Y si la comunidad de orígenes con España y Portugal es un carácter decisivo de la cultura iberoamericana, la evolución que siguió la independencia marcó el destino de la Iglesia en una forma tan importante que no se puede pensar en las mismas categorías que las de las madres patrias.

La situación histórica de la teología en América Latina es totalmente distinta de la de España y Portugal, y su desarrollo actual tiene de hecho pocos contactos con aquella.

Al hablar de Latinoamérica no queremos afirmar que todos los pueblos y todas las Iglesias de América Latina forman un conjunto totalmente homogéneo. Las diversidades entre los pueblos y también entre las Iglesias son importantes. La diversidad será probablemente cada vez mayor. Cada país tendrá su evolución propia y cada Iglesia se desarrollará según las actividades del país y también según las libres opciones que tomará. Pero el continente latinoamericano constituye por la semejanza de su condición histórica un medio de conversación, de intercambio, donde las características particulares se afirman por el contacto con la diversidad. Así como Europa constituye un medio intelectual, lleno de contradicciones fecundas, así también América Latina está destinada a constituir otro centro de contradicciones capaces de dialogar.

La homogeneidad excesiva es mortal por la vida intelectual, y la vida teológica no escapa a esta ley. El aislamiento actual de los países latinoamericanos es uno de los obstáculos más peligrosos a la marcha de la cultura, y particularmente de la cultura religiosa y teológica.

3.— La tarea actual de la teología se sitúa dentro del contexto más amplio del renacimiento actual del catolicismo en América Latina. La teología no es un fenómeno aislado de la vida de la Iglesia. Tiene sus raíces en el mismo suelo de donde brotaron todas las manifestaciones de renovación de la actividad católica.

Al mismo tiempo la teología latinoamericana tiene por destino la participación en la labor común de toda la Iglesia. El despertar de la vida católica significa siempre una universalización de sus perspectivas. Si la Iglesia latinoamericana renueva sus obras, esto quiere decir que entra en el concierto de la

Iglesia universal como miembro más activo y dispuesto a más intercambio. Así también la teología no tiene por vocación la separación de todas las teologías actualmente activas en el mundo, sino más bien el intercambio con todas. Vivir en la Iglesia significa asimilar todo lo que vive e irradiar toda su vida.

4.—Después de haber explicado la segunda parte de nuestro título: "en América Latina", venimos a la primera: "teología". ¿En qué sentido contemplamos aquí la teología?

Puesto que lo que nos interesa es el porvenir de la teología, no podemos partir exclusivamente de su definición ideal. No basta preguntar a la teología lo que ella dice de sí misma. Esto lo realizó en el pasado y lo realizará en el futuro. Bastaría concluir que la teología será en el porvenir lo que fue en el pasado. Una definición vale para todos los tiempos, y no es suficiente para constituir un programa.

La definición de la teología proporciona su proyecto ideal. Ahora bien, el proyecto no existe sino en forma de ideal. Lo que existe se acerca más o menos del proyecto. Lo que existe es la ciencia concreta de los teólogos, lo que ellos piensan, estudian y escriben. Esto siempre tiene un alcance más limitado que el proyecto general. Siempre pretende insertarse en el proyecto que es la definición. Pero de hecho realiza sólo una parte del proyecto, o mejor una etapa hacia el proyecto.

Partiremos entonces de las etapas realizadas en el pasado, para ubicar nuestra teología actual y definir en qué contexto parte la teología del porvenir.

Por teología entendemos entonces aquí el movimiento intelectual concreto, histórico que toma por objeto al cristianismo. Este movimiento tiene un pasado, conoció varias etapas distintas en sus finalidades inmediatas y en sus métodos y ordenaciones; tiene un porvenir situado dentro de las posibilidades creadas por el pasado y de las aspiraciones de la Iglesia presente.

5.— Así se explican las dos partes de nuestra exposición. La primera procura determinar el futuro de la teología en América Latina a partir de su situación en la Iglesia de hoy. Examina la historia de la teología como movimiento intelectual concreto en la Iglesia de ayer. A partir de tal examen histórico y de las aspiraciones y métodos de la Iglesia actual, determina la fase futura que se impone a la teología como su deber y su tarea urgente.

La parte más larga de nuestra exposición será la parte histórica, como siempre. Pero no es nada más que la base indispensable para fundamentar algunas consideraciones válidas sobre las tareas nuevas que podemos sospechar.

En seguida, después de haber determinado la función concreta de la teología en la Iglesia de mañana, trataremos de fijar algunas consideraciones importantes en cuanto al método de tal teología.

No pretendemos nada más que dar algunas sugerencias. Sabemos que en concreto el método como la tarea de la teología futura se determinarán en el mismo proceso de estudio y de elaboración de la ciencia. Cada ciencia se forma su método en el desempeño de su labor. Las necesidades presentes la orientan en forma soberana, y ningún principio a priori puede limitar las adaptaciones que se revelan indispensables. Por eso no queremos nada más que poner más orden en la comprensión de la situación actual y de las posibilidades y necesidades perceptibles en cuanto al porvenir.

1.ª parte.– El desarrollo histórico de la teología

§ 1. LA TEOLOGIA CLASICA MODERNA, O TEOLOGIA ESCOLASTICA

I.– Introducción.

1. El título.

La palabra escolástica no designa aquí la teología medieval considerada como hecho histórico, sino la realidad actual que se enseña en las escuelas teológicas actuales y que el magisterio eclesiástico impone en las Facultades y Seminarios católicos.

Esta teología escolástica se encuentra en los tratados. Está basada en la teología escolástica medieval. Pero, decimos precisamente: está basada en ella. No es la pura repetición de ella, sino una construcción intelectual elaborada a partir de ella, por aplicación de principios inspirados en ella. Es en este sentido que el magisterio eclesiástico usa la palabra escolástica (1).

La teología escolástica así definida puede ser llamada también clásica, porque es el núcleo de los estudios teológicos, el ramo principal de los estudios eclesiásticos; y muy a menudo cuando uno dice "teología", sin más determinación, quiere decir la teología escolástica.

---

(1) Los últimos Sumos Pontífices han declarado varias veces que la obligación de enseñar la teología escolástica no importaba todos los detalles de los doctores medievales. Los Papas no quieren imponer, por supuesto, las tesis que el magisterio no ha confirmado; p. ej. la negación de la Inmaculada Concepción por S. Tomás. No quiere tampoco imponer la línea tomista en materias que son de libre discusión. Ver los textos citados por Y. *Congar, La foi et la théologie*, Tournai, 1962, p. 155, n. 4. De estos textos, resulta que la Iglesia no canoniza tal sistema del pasado, sino la teología viva elaborada a partir de los doctores medievales. En concreto, esta teología se encuentra en los tratados aprobados para la enseñanza.

Es también la teología moderna, porque es una obra típica de la época moderna (siglos XVI a XVIII). Aunque la base es medieval la construcción es moderna. En cierta manera podemos decir que la teología escolástica es una sistematización de los doctores de la Edad Media. Como sistematización, es moderna.

2. El objeto.

Considerando la teología escolástica, tenemos la impresión de que es una doctrina virtualmente acabada, fija y definitiva. Se trata de un bien que ya no cambiará sustancialmente, y constituye un tesoro definitivo de la Iglesia; no cambiará en sus estructuras, sus categorías, sus conceptos, sus tesis.

¿Cuáles son los fundamentos de tal opinión? Son el mismo magisterio eclesiástico, la consideración de la teología escolástica en concreto, y la historia. Examinemos estos tres argumentos en los tres puntos siguientes.

a) El magisterio eclesiástico.

El magisterio eclesiástico ha multiplicado las declaraciones públicas en favor de la teología escolástica durante los últimos cien años. No solamente dio a la escolástica el apoyo de su autoridad, sino que la definió en su valor, su contenido, su método. Los Papas del último siglo, de Pío IX a Juan XXIII, dieron a la escolástica una posición oficial en la Iglesia. En los documentos oficiales los Sumos Pontífices quieren que la escolástica sea una doctrina estable y definitiva (2).

Las intervenciones pontificias culminaron en la Encíclica *Humani Generis* (12-8-1950), Carta Magna de la teología católica. Pío XII condena claramente el evolucionismo teológico (no solamente dogmático, como la Encíclica *Pascendi*). De las fórmulas condenadas podemos inferir los atributos positivos de la teología escolástica, estable y definitiva.

La teología escolástica está constituida por "tantas y tan importantes nociones y expresiones que hombres de talento y santidad no comunes, con esfuerzo multisecular, bajo la vigilancia del sagrado magisterio y no sin la luz y guía del Espíritu Santo, han concebido, expresado y perfeccionado, para expresar cada día con mayor exactitud las verdades de la fe" (3).

---

(2) Cfr. *Denz.*, 1576, 1579, 1652, 1657, 1680, 1713, 2322-2323. *Ench. Cleric.*, 414 s., 423, 602, 1132, 1158. Cfr. los documentos citados por *Y. Congar, La foi et la théologie*, p. 124. Los Papas aprueban particularmente la teología de S. Tomás. Cfr. *J. M. Ramírez, De auctoritate doctrinali S. Thomae aq.*, Salamanca, 1953. Ver *Cod. Iur. Can.*, can. 1366, 2 y 589, 1. Entre los últimos documentos pontificios, *Pío XII, AAS*, t. 31, 1939, p. 246; *AAS*, t. 45, 1953, p. 685; Enc. *Humani Generis*, D. 2322-2323; Const. *Sedes Sapientiae, AAS*, t. 48, 1956, p. 362. cfr. *Y. Congar, o.c.*, p. 155, n. 4, y p. 156, n. 1.

(3) *Denz.*, 2312.

Los límites de evolución de esta teología son también determinados por *Humani Generis*: "los términos empleados tanto en las escuelas como por el magisterio de la Iglesia para expresar tales conceptos pueden ser perfeccionados y aquilatados" (4). Pero "los conceptos y términos que en el decurso de muchos siglos fueron elaborados con unánime consentimiento por los doctores católicos" (4), no pueden cambiar.

Además "algunos de esos conceptos han sido no sólo empleados, sino sancionados por los Concilios Ecuménicos, de suerte que no sea lícito separarse de ellos" (4).

De estas declaraciones y del conjunto de la Encíclica resulta que la sustancia de la escolástica es una doctrina estable y definitiva.

Humani Generis es un documento de suma importancia para el porvenir de la teología. Podemos decir que esta Encíclica cierra una época y abre una edad nueva en el pensamiento católico. Desde entonces sabemos con toda seguridad que los trabajos y las investigaciones de la inteligencia cristiana no tendrán por objeto el reemplazar la teología escolástica por otra. La escolástica no puede ser discutida, desprestigiada, sustituida. La labor del pensamiento se orientará en otras direcciones. Pío XII salvó la teología, cortándole los caminos sin salida, obligándola a buscar nuevos campos de investigación.

Con esas condiciones no es de extrañar que el magisterio imponga la escolástica como base de la enseñanza eclesiástica. No se trata de una medida pragmatista, debida a circunstancias especiales, sino más bien de una decisión irrevocable, basada en la naturaleza de las cosas (5).

b) La escolástica en concreto.

La escolástica actual, la que el magisterio eclesiástico conforma, no está sujeta a evolución. Por otra parte, vemos que en la mayoría de sus tratados y capítulos, no puede aumentar. Se ha dicho todo lo que se podía decir para definir las realidades reveladas.

Podemos opinar más bien que en muchos capítulos convendría reducir el aparato conceptual: los escolásticos han tratado a veces de definir demasiado las realidades reveladas, y han llegado a definiciones, distinciones y subdistinciones puramente verbales sin utilidad para la comprensión de la Verdad: pensemos en la disputa *De auxiliis;* los problemas molinismo-bañezianismo y otros capítulos que tratan de los asuntos divinos sin la discreción necesaria.

En tales casos, conviene más bien volver a la pureza de los grandes escolásticos medievales. No sin razón el magisterio eclesiástico propone a S. Tomás de Aquino en lugar de proponer a los teólogos de los siglos XVI y XVII.

---

(4) *Denz.*, 2311.
(5) Cfr. las referencias en Y. *Congar, o.c.*, p. 155, n. 4.

El magisterio eclesiástico manifiesta de manera indiscutible su preferencia para con la sobriedad de S. Tomás; da más valor a S. Tomás que a sus comentadores.

Sin embargo, ciertos tratados de la escolástica no han llegado todavía a su desarrollo completo: el de la Iglesia, de María y tal vez otros.

En resumen, no podemos esperar desarrollos importantes de la teología escolástica, sino más bien una vuelta cada vez más acentuada a la pureza de los medievales con una utilización fecunda, pero discreta, de los escolásticos sistemáticos del siglo XIV hasta el presente.

Lo que confiere a los conceptos escolásticos su valor, más o menos importante, será el uso, más o menos importante también, que la Iglesia hace de ellos para predicar la revelación divina.

Parece legítimo opinar que el momento actual es favorable a una reflexión sobre la teología escolástica, a una toma de conciencia de su valor y de su función. Estamos fuera del dinamismo creador de la escolástica. Podemos considerarla como un objeto virtualmente acabado. Y en cuanto a las partes que todavía faltan, podemos imaginar que su estructura será semejante a la de los tratados actuales.

c) La historia.

La teología escolástica se constituyó en la historia, y por la historia. No podríamos comprenderla mejor en su esencia que siguiendo su desarrollo histórico. La historia de la escolástica y de su introducción en el organismo de la Iglesia (de su integración en la Iglesia) nos hará percibir exactamente el sentido de su valor y de su función; nos revelará el alcance de las declaraciones eclesiásticas que le confieren su posición definitiva.

¿Cuándo comienza la historia de la teología escolástica? Parece que comienza a fines del siglo XIII. Cuando los grandes medievales escribieron sus *Summas* y demás obras teológicas, no las escribían como "teología escolástica". Para ellos, no eran más que sus obras personales. La historia de la teología escolástica comienza cuando los doctores empiezan a tomar las obras de los del siglo XIII como autoridades. La escolástica es la transmisión comentada de las obras medievales. La transmisión comienza desde el siglo XIV (fines del siglo XIII). Desde aquella época la teología quiere ser cada vez más la tradición de los doctores precedentes, de S. Tomás en particular.

El mismo S. Tomás, S. Alberto Magno, S. Buenaventura, etc., no fueron en su tiempo "escolásticos" en el sentido que hemos definido. Eran escolásticos en un sentido medieval. Sus autoridades eran los Santos Padres (presentados por Pedro Lombardo y las cadenas, etc.). La teología de S. Tomás tenía otra función (otra psicología, otra sociología) que la teología tomista. La escolástica que estudiamos ahora es la teología tomista, no la teología que fue vivida

en concreto por S. Tomás. Esta pertenece al pasado, mientras que la teología tomista es presente y futura.

Vamos entonces en este párrafo a presentar las líneas principales de la historia de esta función eclesiásticas que se llama teología escolástica (6), la teología clásica de los tratados, la teología de la edad moderna.

3. La función de la teología escolástica.

Tesis.

El estudio de la historia de la teología escolástica, coronada por los documentos eclesiásticos que hemos citado (los cuales entran en la historia y la juzgan al mismo tiempo), revela lo siguiente:

La teología escolástica ha tomado poco a poco el papel de función auxiliar del Magisterio eclesiástico. Ha llegado a constituir una autoridad doctrinal, subordinada a la del Magisterio.

Su papel es paralelo al papel del Magisterio, en un plano inferior. Es el de: 1. definir, exponer, y explicar las verdades reveladas; 2. examinar las doctrinas, denunciar y condenar las doctrinas falsas, defender las verdaderas; 3. enseñar con autoridad las verdades reveladas.

Los teólogos se colocan cada vez más al lado de los obispos y del Papa; dentro del grupo que tiene autoridad doctrinal, como la categoría inferior; pero, tanto más eficaz, cuanto más discreta (7).

En el decurso de la historia, los teólogos se separan cada vez más del pueblo cristiano, de los simples fieles: ubicados por encima del pueblo, por sobre el clero, son semejantes a los acólitos del obispo en la liturgia pontifical.

En este sentido, la teología escolástica, clásica, moderna es muy distinta de la teología medieval, y también de la teología antigua. S. Tomás no se consideraba como auxiliar de los obispos y del Papa para mantener la autoridad doctrinal sobre el pueblo cristiano.

La teología escolástica se define a sí misma. Pero no busquemos esa definición en el primer capítulo de los tratados, donde hablan de la ciencia teo-

---

(6) No se trata de hacer la historia literaria de la teología escolástica. Esta existe. Cfr. *H. Hurter, Nomenclator Literarius theologiae catholicae,* 6 vol., Innsbruck, 1903-1913; *M. Grabmann, Die Geschichte der Katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Friburgo, 1933, n. ed. Darmstadt, 1961; *F. Cayré, Patrologie et Histoire de la Théologie,* París, 3 vol., 1937-1943. Cfr. bibliogr., en *Y. Congar, La foi et la théologie,* pp. 207-272.

(7) Así se explica por qué los fines, la necesidad, las tareas de la teología se definen tantas veces en fórmulas que se podrían aplicar igualmente al Magisterio (cfr. supra). La tarea es la misma; la distinción entre Magisterio y teología escolástica es más bien de grado de autoridad que de especie.

lógica. Citan como dato tradicional la doctrina tomista de la ciencia teológica, pero la interpretan en un sentido muy estrecho, que S. Tomás no había previsto. La escolástica subordina la función ciencia a la función autoridad, o, reduce inconscientemente la función ciencia a la función autoridad: es la ciencia oficial de la Iglesia; no es una búsqueda sino una exposición autoritativa de la doctrina.

La verdadera definición de la teología moderna se encuentra en el tratado *De locis theologicis,* en el capítulo *De consensu theologorum.* El *consensus theologorum* es uno de los argumentos autoritativos de la teología. Viene después de los Santos Padres y del magisterio ordinario de los obispos, antes del argumento de filosofía o razón pura. Esta es la función de la teología: dar el argumento teológico a las precisiones doctrinales que los demás argumentos no llegan a determinar. La teología es una "auctoritas".

Lo mismo aparece también en los párrafos de *necesitate et utilitate theologiae, de munere theologiae, de dotibus theologorum.*

El eje de desarrollo de la teología escolástica fue el de la autoridad doctrinal. Su gran debate histórico fue el de sus relaciones con los obispos y el Papa y su autoridad magisterial. La hora crucial de la escolástica fue aquella en que se resolvió su debate con el magisterio: ¿quién tiene autoridad en la Iglesia?

Podemos decir que la historia de la teología escolástica fue la de su debate con la jerarquía. Por un momento en el siglo XV, se pudo pensar que los teólogos escolásticos irían a constituir la autoridad suprema en la Iglesia. Pero, en el Concilio Tridentino, las posiciones fueron definidas claramente. La historia seguirá definitivamente en el sentido tridentino. Rebeldía y, después, sumisión y alianza íntima con la jerarquía: toda la dialéctica de la escolástica ocurre dentro de la perspectiva de la autoridad.

En los siglos XII y XIII, el gran debate del pensamiento cristiano había sido el de su encuentro con las ciencias naturales nacientes y la filosofía natural recién descubierta. El debate personal de S. Tomás había sido el de la doctrina bíblica y patrística con la filosofía (aristotélica o platónica).

Pero, en seguida, la teología renunció poco a poco a ese debate con la ciencia natural y se orientó hacia la autoridad doctrinal en la Iglesia. La teología escolástica se preocupó cada vez menos de su conciliación con las ciencias naturales y la filosofía natural; y después del episodio famoso y simbólico de Galileo, renunció. Su única relación con las ciencias y las filosofías modernas será la relación del Magisterio: condenar las conclusiones falsas e incompatibles con el dogma cristiano.

La teología escolástica ha perdido el contacto con el eje "fe-ciencia natural" para reservarse totalmente al eje "autoridades doctrinales". Evolución

providencial seguramente, porque ha dotado a la Iglesia católica de este órgano nuevo establecido y definido por los documentos eclesiásticos oficiales (*Humani Generis* como conclusión final).

Tenemos ahora que dar una demostración rápida de esta tesis que acabamos de exponer. Repartiremos la materia en dos partes: 1. la situación social de los teólogos, o sea, la posición que los teólogos escolásticos ocupan como cuerpo social en la Iglesia; 2. la autoridad doctrinal de la teología, visto que ésta es el fundamento de la posición social de los teólogos y el núcleo de su tarea en la Iglesia.

II.– Situación social de los teólogos.

Los orígenes del cuerpo social de los teólogos se sitúan en las Facultades de Teología del siglo XIII, y más en concreto en la Facultad de Teología de la Universidad de París, madre y modelo de todas. En París se formó esa clase social nueva, los doctores, los teólogos, destinados a desempeñar un papel importante en la historia eclesiástica desde entonces.

No tenemos ninguna historia de la teología escolástica ni de los teólogos considerados como fenómeno social (8). Tal exposición no cabe dentro de las pocas páginas que podemos dedicar a este asunto. Daremos solamente algunos hechos característicos, marcando las etapas principales del desarrollo de la clase de los teólogos.

1. Aparición y primeras orientaciones.

El IV Concilio de Letrán prescribió que cada igelsia metropolitana mantuviera un teólogo que cuidara de la formación de los sacerdotes (9). El sucesor de Inocencio III, el Papa Honorio III insistió en lo mismo por la Bula *Super specula* (10). Parece que faltaban los teólogos necesarios. El Papa mandó que los arzobispos y capítulos destinaran al estudio de la teología a los candidatos necesarios (11).

---

(8) Ver los artículos *Docteurs, Grades, Universités* en los diccionarios.

(9) Cfr. *Decretalium* Lib. V, Tít. V, c. IV (ed. A. *Friedberg, Corp. Iur, Can.*, t .II, p. 770): "Sane metropolis Ecclesia theologum nihilominus habeat, qui sacerdotes et alios in sacra pagina doceat, et in his praesertim informet, quae ad curam animarum spectare noscuntur".

(10) *Decretal.*, Lib. V, Tít. V, c. VI (ed. A. *Friedberg*, t. II, p. 770 s.).

(11) "...ut, quia super hoc propter raritatem magistrorum se possent forsitan aliqui excusare, ab ecclesiarum praelatis et capitulis ad theologicae professionis studium aliqui docibiles destinentur, qui, quum docti fuerint, in Dei ecclesia velut splendor fulgeant firmamenti, ex quibus postmodum, copia possit haberi doctorum, qui, velut stellae, in perpetuas aeternitates mansuri ad iustitiam valeant plurimos erudire...". Las previsiones del Papa no se realizaron. Los teólogos capitulares no tuvieron porvenir; no llegaron a ser "las estrellas en el firmamento" de la Iglesia.

La legislación fue confirmada y determinada por los decretos de reforma del Concilio Tridentino y por varios documentos pontificios (12). El derecho actual da todavía mucha atención al "canonicus theologus". Pero la función nunca llegó a ser importante. El teólogo capitular no representa nada; su papel en la vida diocesana es nulo. Se mantiene como recuerdo de una legislación que nunca entró en la vida de la Iglesia.

El decreto del IV Concilio de Letrán habría podido constituir un punto de partida de una red institucional destinada a la formación del clero y del pueblo cristiano. Fracasó. El Concilio Tridentino creó los seminarios para sustituir la institución deficiente; y la formación del pueblo fue obra de los misioneros de los siglos XVI-XVIII, y de las escuelas católicas nacidas en la misma época.

Es un hecho histórico que los doctores formados en las Facultades teológicas no se interesaron por la instrucción sistemática del clero, ni del pueblo.

Estos doctores aparecen en el siglo XIII. La Facultad que orienta el destino de ellos es la Facultad de París. Durante tres siglos, París da el ejemplo. Pero, los teólogos de París tienen además otras preocupaciones que la sola instrucción de la cristiandad: tanto que al final los seminarios no saldrán de la

---

(12) El Concilio Tridentino en su decreto de reforma sobre la predicación, en la V Sesión (ed. Goerres, t. V, p. 241), renueva la prescripción del IV Concilio de Letrán. Exige un teólogo en cada catedral. Insistió el Papa Benedicto XIII en la Constitución *Pastoralis officii* promulgada en el Concilio Romano de 1725. Cfr. *Cod. Iur. Can.*, c. 398-399-400. Gregorio XVI cuenta la historia de esta institución en su encíclica *Inter praecipuas machinationes* (6-5-1844): "Para lograr su fin, los tales socios bíblicos no cesan de calumniar a la Iglesia Santa y a esta Sede de Pedro como si se esforzara desde hace muchos siglos en apartar al pueblo fiel del conocimiento de las Sagradas Escrituras, siendo así que existen muchos y espléndidos testimonios del singular celo con que, aun en los últimos tiempos, los Sumos Pontífices y los demás obispos católicos siguiendo su ejemplo, han procurado que los católicos se instruyeran más intensamente en la palabra de Dios escrita y transmitida por la tradición. A esto se refieren en primer lugar los decretos del concilio tridentino en que, no sólo se ordena a los obispos que procuren anunciar más frecuentemente por sus diócesis las Sagradas Escrituras y la ley divina, sino que, ampliando lo establecido por el concilio Lateranense, se instituyó en cada iglesia Catedral una prebenda teologal, la que debía otorgarse siempre a personas idóneas para exponer e interpretar las Escrituras. Se trató luego muchas veces en sínodos provinciales de esa prebenda teologal que debía constituirse según la norma de aquella sanción tridentina, y de las lecciones públicas del mismo canónico-teológico al clero y también al pueblo, y se trató también lo mismo en el Concilio Romano del año 1725 en el que Benedicto XIII de venerada memoria, predecesor nuestro, convocó no sólo... etc...." (ed. *Encíclicas pontificias, colección completa de* 1832 *a* 1958, 2.ª ed., t. I, Buenos Aires, 1958, p. 72). Texto muy característico. Queriendo citar los empeños de los teólogos católicos para enseñar las Escrituras al pueblo, el Papa no encuentra nada más que aquel teólogo capitular: un teólogo para enseñar a toda la diócesis. De 1215 a nuestros días no ha habido ningún progreso. Los teólogos estaban ocupados.

iniciativa de los teólogos, sino de los obispos reformadores; y todo su destino estará marcado por este origen.

¿De qué se ocupa la Facultad de París? Vemos que a fines del siglo XIII, la Facultad constituye un cuerpo social nuevo, y, poco a poco, un poder en la cristiandad. Los teólogos más importantes procuran ejercer un poder en la Iglesia y se apartan de la preocupación del pueblo y de la santificación. Esta evolución es un fenómeno general, que no excluye las excepciones.

Las circunstancias favorecen y casi imponen esa actitud: los teólogos van a intervenir en las rivalidades entre los reyes (y sus legistas) y el Papa (con su Curia y sus canonistas). Durante 150 años de divisiones profundas en la república cristiana, la Facultad de París tratará de ser el árbitro, y el factor de unidad. Esta tarea unificadora del mundo cristiano, de reconciliadora de los cristianos y de sus jefes (tarea en que finalmente fracasarán) ocupa a los teólogos. La Facultad tratará de realizar la "reformatio in capite et in membris". Por encima de los Papas divididos por el cisma de Occidente y por sobre los príncipes rivales del Papa, la Facultad tratará de mantener la "Una catholica". Será un fracaso. La labor será realizada (parcialmente, puesto que el protestantismo aparta la mitad de la cristiandad) por el Concilio Tridentino. Pero el destino de la teología escolástica quedará marcado por esos episodios.

En su lucha contra Felipe IV, rey de Francia, el Papa Bonifacio VIII sufre las primeras derrotas del poder pontificio, primeras señales de las catástrofes futuras. A la Bula imprudente "*Ausculta, Fili*" (5-12-1301), el rey de Francia responde por la convocación de los "Etats-Généraux" (10-4-1302), en que recibe el apoyo de los obispos de la nación (13). Bonifacio VIII contesta por la famosa Bula "*Unam Sanctam*"; pero será humillado por los embajadores del rey.

La voz de la Facultad de Teología se levanta por medio del libro de *Juan de Paris, De potestate regia et papali* (1302), libro célebre en que se expresa una voluntad de dominar el conflicto y de proponer a los partidos (el Papa es cada vez más uno de los partidos) una solución media. La Facultad se reconoce y se define en este libro (14).

2. En los cismas de los siglos XIV y XV.

En medio del rey de Francia (con sus legistas) y del Papa (un Papa administrador, cercado de sus canonistas en los siglos XIV y XV), la Facultad

(13) El rey pregunta a los obispos: "¿De quién tenéis vuestros obispados?". Todos contestaron: "Del rey". Entonces el rey dijo: "Pues nos tenemos nuestro reino sólo de Dios". Cfr. *V. Martin, Les origines du gallicanisme*, t. I, París, 1939, p. 177.

(14) Cfr. *V. Martin*, o.c., pp. 228-239. La Universidad reconoció en este libro de uno de sus más famosos doctores, la expresión de su voluntad. Por eso, el libro de Juan de París es una señal del tiempo.

de Teología de París procura ser la luz del Occidente. Pero no logra mantener la neutralidad. Cae poco a poco bajo el influjo del rey. Los Papas multiplican las Facultades para equilibrar la potencia de París. La teología se nacionaliza, y vive entre la tentación de entregarse a su príncipe y el sentimiento de que ella sola representa el poder, el único poder preocupado de la doctrina en la cristiandad (15).

El papel de la Facultad de Teología de París se manifestó durante el Cisma de Occidente (1378-1417). La Universidad de París se convirtió en la voz de la cristiandad, ejerciendo presiones sobre el rey de Francia, y proclamando un programa de unión y reforma (16).

Pero, los teólogos trataron de definir teóricamente su autoridad de hecho en la Iglesia y enunciaron las teorías conciliaristas y galicanas. Mostraron así la fragilidad de un magisterio confiado a las Facultades (17). Cuando vino la reforma, el vencedor fue el magisterio del Papa.

En los siglos XIV y XV al lado de un magisterio pontificio y episcopal negligente, la teología no podía llegar a definir correctamente su función social, la función de autoridad hacia la que se había orientado. El equilibrio se definió cuando en Trento el Papa tomó la dirección de la lucha contra la herejía y la reforma.

Hasta el Concilio Tridentino los teólogos defendieron la Iglesia contra las herejías Wicleff, Huss) (18). Lo mismo se esperaba de ellos al estallar la crisis protestante: todos esperaban un Concilio. El Concilio vino. Pero fue el Papa quien terminó orientándolo.

---

(15) Los teólogos de París no son totalmente inocentes de la política del rey Carlos V de Francia y de la elección de Clemente VII contra Urbano VI (1378). No son tampoco inocentes de las "Ordonnances royales" de 1407, en que se proclamaron las "libertades de la Iglesia galicana". Cfr. *V. Martin, Les origines du gallicanisme,* t. I, pp. 243-357.

(16) Desde 1394, la Universidad somete al rey una memoria de Nicolás de Clamanges que contiene un plan de solución del cisma. Logra del rey la convocación de los concilios nacionales de 1396, 1398, 1406, y por fin la declaración de neutralidad de 1408 (Carlos VI), la que hará posible la reunión de un concilio general de unión. Cfr. *E. Vansteenberghe,* ard *Schisme d'Occident,* en D.T.C., t. XIV, c. 1475-1486 sobre el papel de la Universidad.

(17) Aún en 1714, la Facultad de Teología de París manifiesta su independencia en la resistencia que opuso a la Bula *Unigenitus.* Pero ya había perdido todo su dinamismo.

(18) La Facultad de Teología de París entra también en las luchas políticas de la Guerra de Cien Años, mezclando los motivos religiosos y políticos (cfr. el proceso de Juana de Arco en que la Sorbona se compromete a fondo). Las demás Facultades imitan el papel de París en su propia nación.

3. Los Concilios Ecuménicos y los teólogos.

Nada más significativo que la actuación de los teólogos en los Concilios Ecuménicos para darse cuenta de la evolución de la teología y de la formación de su poder en la Iglesia.

Los Concilios generales medievales, Letrán I (1123), Letrán II (1139), Letrán III (1179), Letrán IV (1215), Lyon I (1245), Lyon II (1274), Viena (1311-1312), fueron las asambleas de la *christianitas*. Tomaban parte bajo la dirección del Papa: el emperador, los reyes y príncipes cristianos, los obispos y los abades (príncipes eclesiásticos). Discutían sobre los asuntos comunes de la christianitas, como la reunión general del pueblo cristiano. Resolvían los conflictos mayores, definían la disciplina del cuerpo cristiano (19). No definían capítulos de doctrina. En estos Concilios no había teólogos.

Pero, desde el siglo XIV, en cada Concilio el papel de los teólogos se revela como más importante. No basta decir que la función teológica aparece y crece. Su papel relativo aumenta en la Iglesia.

Los teólogos aparecieron en el Concilio de Viena, en la discusión y la condenación de los errores de Juan Pedro Olieu (Olivi). Sin embargo, este asunto fue muy secundario en el Concilio de Viena, que fue todavía un Concilio típico de la *christianitas* (problemas creados por Felipe IV, rey de Francia).

Pasamos al Concilio de Constanza (1414-1418). Tres Papas se presentan a la Iglesia. Los príncipes están divididos, los obispos poco aptos para tomar iniciativas. La Universidad de París quiso el Concilio y lo preside. Los grandes de París, Pierre d'Ailly, Guillaume Filastre, Jean Gerson son el alma del Concilio. Los doctores ocupan oficialmente un lugar eminente; tienen derecho a participar en las deliberaciones.

Pero el problema principal de Constanza no es teológico: es el problema de la solución del cisma. En esto los doctores lograron un éxito: con Martín V un solo Papa volvió a gobernar la Iglesia.

El segundo asunto fue el problema de la reforma en que no se alcanzó el resultado que todos esperaban. En tercer lugar, existía el problema de las herejías que amenazaban con destruir el cuerpo de la Iglesia: J. Wycleff y J. Huss. Los teólogos se hicieron los defensores de la ortodoxia. Constanza será el primero de los grandes Concilios doctrinales en que se definen doctrinas y se condenan herejías: los teólogos introducen su especialidad en los Concilios (20).

Pero el Concilio de Constanza había resuelto el problema del Papa recurriendo a principios conciliaristas. En Basilea (1431-1437) los doctores van

---

(19) Cfr. *L. Jaeger, Concilio, Iglesia, Cristiandad,* Barcelona, 1962, pp. 28-43.
(20) Cfr. *A. Baudrillart,* art. *Constance,* en D.T.C., t. III, c. 1200-1224.

a tratar de explotar los resultados de Constanza (21): camino sin salida, ya que los doctores no son los regidores de la Iglesia. Los Concilios reunidos para la unión serán un nuevo principio de desorden y uno de los factores importantes que llevará a la disidencia protestante.

¿Será el fracaso de los doctores la conclusión inmediata de su triunfo? Seguramente no. Los teólogos van a cambiar radicalmente su política y a mantener, aumentar su posición en la Iglesia: será la obra del Concilio de Trento.

4. Trento.

Cuando el Concilio de Trento se reunió las fuerzas de unión y reconciliación entre los protestantes y la Iglesia tradicional se habían dispersado. Reunido para resolver el cisma y reconciliar a los herejes, el Concilio acabó definiendo la ortodoxia católica y orientando a los cristianos fieles a una actitud de defensa antiprotestante. En cuanto a la reforma, los católicos la harían solos.

Trento fue finalmente un Concilio de definiciones y condenaciones, el Concilio doctrinal por excelencia. Los historiadores atribuyen esta evolución a dos factores: la voluntad de los Papas (y de sus legados) y la intervención muy activa y eficaz de los teólogos. Trento resultó de la alianza del Papa con los teólogos (22), y Trento continuó y perfeccionó la tradición nacida en Viena y Constanza, de los Concilios teológicos.

¿Qué sucedió? Los teólogos de las Facultades estaban profundamente desprestigiados. Ni siquiera los teólogos de París o de Lovaina tomaron parte importante en Trento. Además una parte de los teólogos había formado los cuadros de las comunidades protestantes (el mismo fundador, Lutero, era doctor). El conciliarismo impedía a los teólogos de las Facultades tradicionales intervenir en el sentido deseado por el Papa (dando al Papa toda la iniciativa en la reforma y la formación del catolicismo postridentino).

Pero al lado de las Facultades nació una nueva generación de teólogos entre los religiosos: la nueva generación llevó a Trento más de cien teólogos nuevos: jesuitas en gran número, dominicos, mendicantes en general, frutos de la fundación reciente de la Compañía de Jesús, de la reforma de las Ordenes y de la vitalidad nueva de la teología española. Los mendicantes y los jesuitas eclipsaron totalmente las Facultades antiguas, (reservadas muy a menudo al clero secular).

---

(21) Cfr. *P. De Vooght, Le Conciliarisme aux conciles de Constance et de Bale*, en *Le Concile et les Conciles*, vol. colect., Paris, 1960, pp. 143-181.

(22) Cfr. el artículo interesantísimo de *A. Dupront, Le Concile de Trente*, en *Le Concile et les Conciles*, pp. 195-243.

Los decretos de Trento fueron preparados y elaborados por los teólogos en sus famosas "congregationes minores" (23), a que asistían los obispos. Los obispos aprendían así la teología antes de deliberar en las congregaciones del mismo Concilio. Los legados pontificios vencieron la resistencia de ciertos obispos y favorecieron sistemáticamente el trabajo de los teólogos. A los teólogos convenía también la intención del Papa de subordinar la reforma a la definición doctrinal. Por otro lado los Mendicantes estaban dispuestos a priori a favorecer la autoridad del Papa en el Concilio y a reducir la de los obispos.

5. Los teólogos en el catolicismo postridentino.

Durante la época moderna las Facultades de Teología retrocedieron de modo irreversible. Pero, los teólogos religiosos adquirieron un poder cada vez más importante, sobre todo los jesuitas.

El Concilio de Trento ha marcado la fisonomía de la Iglesia católica durante cuatrocientos años. La centralización romana triunfó según los moldes fijados en Trento: los jesuitas y demás teólogos religiosos fueron los consejeros del Papa. El papel de los obispos se definió según los decretos de reforma del Concilio: los obispos serán los responsables locales de la aplicación de los decretos de reforma y de la vigilancia doctrinal conforme a las definiciones tridentinas. Los obispos serán muy a menudo educados por los teólogos, por los religiosos y especialmente, por los jesuitas de la Universidad Gregoriana de Roma. En los Seminarios el influjo de la teología tridentina es determinante: es el elemento fundamental de la formación sacerdotal.

Además, el espíritu de Trento impregnó la espiritualidad. Toda la vida eclesiástica se desarrolló con un acento teológico: una actitud mental de teólogo escolástico. Esta actitud implica una tendencia a resolver los problemas religiosos por medio de definiciones, soluciones doctrinales, tesis o distinciones; implica un respeto primordial a la vigilancia teológica. En una Iglesia preocupada de mantener su fidelidad, su ortodoxia, preocupada ante todo de la homogeneidad romana, el papel de los teólogos es decisivo: ellos son los que guardan el tesoro de las definiciones; ellos detentan las normas supremas de la vida apostólica de aquel tiempo (24); ellos fueron el elemento dinámico y activo de la centralización romana.

---

(23) Cfr. *H. Lennerz. De congregationibus theologorum in Concilio Tridentino,* en *Gregorianum,* t. 26, 1945, pp. 7-21.

(24) Cfr. *A. Dupront, Le Concile de Trente,* l. c., p. 223: "...Plus important encore, le triomphe d'une attitude mentale, que nous dirons de théologien —du temps— et qui peut s'éclairer en deux aspects: d'une part la réaction naturelle de traduire en doctrine et en thèse ce qui est problème ou besoin, voire angoisse de vie religieuse; l'exigence de condamner d'autre part, habituelle à qui pratique la discussión dialectique, les exercices d'écoles... Tous d'accord ,naturellement, pour faire du Concile un con-

El I Concilio Vaticano fue la expresión más perfecta del catolicismo tridentino. El influjo de los teólogos fue importante. Los esquemas fueron preparados por el Papa y los teólogos romanos (jesuitas: Kleutgen, Franzelin, Schrader...). El I Concilio Vaticano fue puramente teológico (el Tridentino era también reformador).

El Código de Derecho Canónico no deja percibir el verdadero papel de los teólogos en los últimos Concilios Ecuménicos cuando dice en forma negativa: (can. 223, § 3), "Theologi ac sacrorum canonum periti, ad Concilium forte invitati, suffragium non habent, nisi consultivum". Los teólogos no tienen ninguna autoridad oficial: han perdido toda la gloria que tenían en Constanza. Pero, su poder de hecho ha crecido inmensamente, ya que los mismos Concilios se hicieron teológicos (25).

6. Los teólogos y el episcopado.

Los teólogos fueron en la época tridentina, los formadores de los obispos: en sus instituciones teológicas y por el ideal episcopal, informado por la teología, que les propusieron.

Hubo más. Con tal ideal episcopal, se podía pensar que nadie estaría más preparado que los teólogos para ser buenos obispos. De hecho numerosos teólogos entraron en el cuerpo episcopal.

El derecho medieval exigía para los candidatos al episcopado, la "ciencia". Los obispos debían ser elegidos entre los sacerdotes eminentes por su vida y su ciencia. Sin embargo, la vida era más importante.

Así lo expresaba la Decretal *Quum in cunctis sacris* promulgada por Alejandro III en el III Concilio de Letrán (26). Además, la preferencia para todos los beneficios será concedida a los sacerdotes que se distinguen por su ciencia. Lo mismo dice la Decretal *De multa* de Inocencio III en el IV Concilio

---

cile de définitions dogmatiques; d'accord encore, Rome et théologiens, pour une fixation de la doctrine, capable d'un enseignement selon le style universitaire, c'est -à-dice *ad aeternum.* Il en résulte, sur notre société ecclésiastique tridentine, un règne de la théologie, une dépendance croissante du clergé à l'égard des maîtres de la théologie, l'émancipation, dans la vie de l'Eglise moderne, d'un troisième pouvoir, celui de la définition et de l'enseignement théologique".

(25) La preparación del II Concilio Vaticano fue también influenciada por la tradición teológica de los concilios precedentes. Pero la I Sesión expresó una reacción fuerte contra la presión de los teólogos tradicionales. El episcopado en su mayoría manifestó su independencia. Además el ejemplo del Papa Juan XXIII fue decisivo. Su discurso de inauguración del concilio rompía totalmente la tradición anterior. Cfr. *H. Küng, Kirche im Konzil,* Friburgo, 1963, pp. 61-70.

(26) Cfr. *Corp. Iur. Can.,* éd. *E. Friedberg,* t. II, col. 51 s., *Decret. Greg.* Lib. I, Tít. VI, c. VII: "nullus eligatur nisi... qui etiam vita et scientia commendabilis desmonstretur". Lo mismo se aplica a los beneficios inferiores. Cfr. *ibid.* s. 2. *Inferiores.*

de Letrán (27). Estas decretales salieron antes de la organización universitaria (del siglo XIII). La organización de las Facultades de teología no cambió el derecho medieval.

Aún a principio del siglo XV, Pierre d'Ailly se queja de que los Sumos Pontífices nombran más canonistas que teólogos (28). Pero, él mismo, hecho arzobispo de Cambrai y cardenal después de haber sido Chanceler de la Universidad de París es testigo de la evolución favorable a los teólogos escolásticos.

En el Concilio de Constanza, el influjo de los teólogos hizo poner entre las normas de reforma de la Iglesia una posición privilegiada de los mismos teólogos en los nombramientos.

Sin embargo, en la Edad Media el obispo es sobre todo administrador y jefe de cristiandad, príncipe y miembro de la nobleza, consejero del emperador o del rey.

La Iglesia tridentina tendrá obispos teólogos: el movimiento culmina en los siglos XIX y XX. Los obispos del I Concilio Vaticano son teólogos.

Como es sabido, el Concilio Tridentino no suprimió el sistema beneficial: trató de reformarlo, por la reforma de sus titulares, o sea por la selección en el nombramiento a los beneficios. En este sistema de selección los teólogos son privilegiados de modo excepcional: repercusión de su actuación dominante en el Concilio. Los teólogos creen que para mantener el efecto bueno y reformador del Concilio, su presencia en el episcopado es imprescindible.

El Concilio Tridentino determina que en las provincias eclesiásticas la totalidad de las dignidades sea reservada a los doctores y licenciados en teología o derecho canónico, y al menos la mitad de los canonicados en las Iglesias catedrales o colegiales importantes (29).

El Concilio quiere que todos los obispos sean doctores o licenciados en teología o derecho canónico, o que tengan un testimonio público de capacidad

---

(27) Cfr. *Corp. Iur. can.*, éd. *E. Friedberg*, t. II, col. 477 s., *Decret. Greg.*, Lib. III, Tít. V, c. XXVIII.

(28) Cfr. *Sermo Utrum indoctus in Jure divino possit juste praeesse*, en *J. Gerson, Opera omnia*, ed. Amberes, 1706, t. I, p. 654. Pierre d'Ailly explica que la misión del obispo es "docere et praedicare" y sigue diciendo: "Sed contra hanc conclusionem, est hodie communis error quorumdam, dicentium quod ad Praelatorum officium magis pertinet doctrina Iuris humani civilis scilicet et canonici, quam Theologica sapientia seu doctrina Iuris divini... Sedes Apostolica plures hodie promovet Legistas et Canonistas, quam Theologos ad Ecclesiae praelaturas".

(29) Sess. XXIV, *De reformatione*, can. 12 (ed. Goerres, t. IX, p. 983 s.): "Hortatur etiam sancta synodus ut in provinciis, ubi id commode fieri potest, dignitates omnes, et saltem dimidia pars canonicatuum, in cathedralibus et collegiatis insignibus conferantur tantum magistris vel doctoribus aut etiam licentiatis in theologia vel jure canonico".

de una Academia (30). El *Código de Derecho canónico* confirmó la legislación tridentina (31) (can. 331, § 1,50).

No sin razón la *Teología de Lyon* previene a los estudiantes de teología contra las tentaciones de ambición: que el estudiante procure no la carrera eclesiástica, sino la salvación de su alma y de los demás, la gloria de Dios y la utilidad de la Iglesia (32). Esta recomendación ha desaparecido en los tratados más recientes. ¡Ojalá fuera verdaderamente inútil!

Conclusión.

En siete siglos los teólogos escolásticos han llegado a constituir un poder de hecho en la *institución* de la Iglesia católica. Han contribuido de modo predominante a la reforma y restauración del catolicismo. Su influjo es grande en la Curia romana, en el episcopado, en la formación del clero. No tienen ningún poder canónico. Han renunciado a sus tentativas del siglo XV para constituirse en poder definido. Sin embargo, han creado el catolicismo tridentino a su imagen y semejanza. Gracias a ellos el catolicismo moderno ha quedado marcado por su preocupación de homogeneidad, de ortodoxia, de claridad. Al mismo tiempo han adquirido un sentimiento de responsabilidad. Se sienten menos responsables de la inteligencia cristiana que de la definición doctrinal y del rigor de la ortodoxia.

Integramente dedicados a la causa de la autoridad eclesiástica, los teólogos se hicieron cada vez más discretos y humildes a medida que su influjo real crecía. Veamos ahora lo que es esta autoridad doctrinal, en la que se define la teología escolástica.

III. Autoridad doctrinal.

La posición social de los teólogos se basa en la autoridad doctrinal de la teología escolástica, y se justifica por ella. La teología del siglo XIII se defi-

---

(30) Sess. XXII, *De reformatione*, can. 2 (ed. Goerres, t. VIII, p. 965): "Scientia vero praeter haec eiusmodi polleat, ut muneris sibi iniungendi necessitati possit satisfacere; ideoque antea in universitate studiorum magister sive doctor, aut licentiatus in sacra theologia vel iure canonico merito sit promotus, aut publico alicuius academiae testimonio idoneus ad alios docendos ostendatur". Notamos la asimilación de la enseñanza del obispo (docendos) a la enseñanza teológica: son las Facultades de teología las que averiguan la capacidad de enseñar de los obispos futuros.

(31) No tenemos datos estadísticos en cuanto a la aplicación de esta legislación. Pero es innegable la importancia de los teólogos en el episcopado moderno.

(32) Cfr. *Institutiones theologicae auctoritate DD Archiepiscopi Lugdun...*, t. I, Lyon, 1784, p. 4: "Eo spectare debent, ut sana doctrina imbuti, suam et aliorum salutem felicius promoveant, utque Dei gloriae et Ecclesiae utilitati efficacius serviant, nulla spe temporalis lucri aut commodi sibi propositi. Quam multi tamen reperiuntur, qui studium Theologicum ad usus plane alios detorqueant...".

nía como ciencia de la verdad revelada. La teología escolástica nacida de ella mantiene la definición: no deja de ser ciencia; pero, se orienta hacia una ciencia definida, constituida y dotada de autoridad: se trata más bien de una ciencia in facto esse que de una ciencia in fieri, una ciencia en el sentido de cuerpo doctrinal más que de una ciencia en el sentido de investigación de la verdad y búsqueda de Dios.

La teología se restringe durante siete siglos a su función de autoridad doctrinal. En el siglo XIX está constituida de modo estable y recibe del Magisterio eclesiástico la confirmación cada vez más clara y explícita de su autoridad. Con la encíclica *Humani Generis*, llegamos al estatuto oficial de la escolástica dentro del sistema de autoridad doctrinal de la Iglesia católica.

Veamos cómo en la historia los teólogos llegan a especializarse en las funciones de "exponere", "definire", "examinare", "condemnare", y como se manifiesta su derecho de hacerlo con autoridad. Es la historia de la teología como "locus theologicus".

1.— *Los orígenes.*

La primera manifestación significativa de la actuación de los teólogos como autoridad doctrinal fue el Syllabus de 219 errores por el que el obispo de París Esteban Tempier condenó el aristotelismo en 1277. El Syllabus fue redactado por una comisión de 16 teólogos de la Facultad de Teología: reacción de defensa de la Facultad de Teología contra la penetración del neo-paganismo aristotélico-averroista en la Universidad. El Syllabus se refería directamente a Sigerio de Brabante, pero, alcanzó también a Sto. Tomás de Aquino (33). El prestigio de Sto. Tomás sufrió por este decreto en una hora crítica del pensamiento cristiano.

Reacción de defensa también de la Facultad de Teología contra la "Facultas Artium" y sus actitudes de emancipación e independencia. Los grandes teólogos, S. Alberto y Sto. Tomás, creían que podían asimilar la filosofía aristotélica, sacarle el veneno, e integrarla en una doctrina superior. Los teólogos de Tempier encontraron que era más útil y necesario actuar con autoridad: censurar los errores en lugar de demostrar la verdad. No podemos juzgar. Difícilmente somos capaces de apreciar el peligro de entonces. Pero, los teólogos se orientaron hacia una actitud de autoridad: adoptaron la costumbre de imponer su teología en nombre de su autoridad más bien que de proponerla en nombre de su fuerza de convicción. Tomaron una orientación decisiva.

---

(33) Cfr. *F. Van Steenberghen*, en *Le mouvement doctrinal du XIe. au XIVe. siecle.*, en *Histoire de l'Eglise*, de *A. Fliche y V. Martín*, t. XIII, París, 1951, t. 302 ss.

Desde el siglo XIV la teología no es capaz de mantener su prestigio y el prestigio de la doctrina cristiana sobre la Facultad de las Artes, de la que han surgido todas las ciencias modernas. Los teólogos no fueron capaces de mantener y prolongar la síntesis de Sto. Tomás y se refugiaron en el dominio de la exposición de las verdades reveladas, buscando la fuerza de la misma autoridad de la verdad revelada. Así es como la teología se especializó en una función.

El Concilio de Viena (1311-1312) condena los errores de Juan Pedro Olieu (Olivi), y, por primera vez, invoca como argumento la autoridad de los doctores de teología: "Hemos creído que debe elegirse como más probable y más en armonía y conforme con los dichos de los santos y de los modernos doctores de teología la segunda opinión que afirma conferirse en el bautismo la gracia santificante y las virtudes infusas tanto a los niños como a los adultos" (34).

2.—*Las críticas de la teología.*

Nos interesa saber cuáles fueron los adversarios de la teología. En primer lugar es interesante saber que la teología tuvo adversarios y conquistó su autoridad en una lucha de siete siglos. Esta lucha secular orientó la teología en un sentido particular.

Pues bien, podemos decir que durante estos siete siglos los adversarios de la teología fueron los mismos que los de la Iglesia institucional. La teología fue solidaria de la institución. Se puso al lado de ella, o, la pusieron al lado de ella. Teología e institución eclesiástica se defendieron juntas. Es verdad que durante los siglos XIV y XV la teología procuró luchar sola y competir con la autoridad papal y episcopal. En el siglo XVI, con la nueva generación, la de los jesuitas y mendicantes, comprendió que su verdadero destino la asociaba estrechamente al magisterio, que debía apoyarlo para recibir de él confirmación de su autoridad: así surgió el Concilio tridentino.

La teología encontró dos categorías de adversarios: los "laicos" y los "espirituales", algunas veces separados, y otras unidos.

Los "laicos" son las fuerzas que quieren emanciparse de la cristiandad y de su autoridad doctrinal: sus adversarios son tanto las Facultades de Teología como el magisterio eclesiástico. Sus primeros representantes son los reyes con sus legistas y la "Facultas Artium" con sus filósofos; y, más tarde, los científicos. Estos dos grupos harán alianza entre sí. Esta historia se puede representar por el hecho significativo siguiente: en 1324 Marsilio de Padua y Juan de Jaudum, dos maestros de la "Facultas Artium" de París (Marsilio fue rector de la Universidad) publican el "Defensor pacis" obra que en

(34) Cfr. *Denz,* 483.

nombre de Aristóteles y de la razón humana suprime la cristiandad y todo su sistema social-político. En 1326, se ponen al servicio de Luis de Baviera, el primer emperador totalmente laicizado y rebelde contra la Santa Sede (35). En 1328 se junta con ellos Guillermo de Occam, el teólogo de la vía moderna en que la teología pierde todo su sentido de ciencia, el precursor de los teólogos rebeldes contra el magisterio y la institución eclesiástica (36).

Los "espirituales" también se emancipan de la teología. Hay una corriente franciscana que mantiene durante toda la Edad Media la desconfianza de S. Francisco para con la teología y los libros, añadiendo cierta agresividad que el fundador no tenía (37). Después vendrá la mística flamenca y la "devotio moderna", muy apartadas también de la teología escolástica.

Corriente "espiritual" y corriente "laica" se mezclan en J. Wicleff y J. Huss, que el Concilio de Constanza condenó.

Según los teólogos de Constanza, la posición de J. Wicleff podía ser resumida así: "Las universidades, estudios, colegios, graduaciones y magisterios en los mismos, han sido introducidas por vana gentilidad y aprovechan a la Iglesia tanto como el diablo (29º proposición condenada en el syllabus de 45 proposiciones) (38).

J. Gerson se queja de las críticas dirigidas a la teología, hasta por ciertos obispos (39). Pues bien, la hostilidad de Lutero y de los protestantes sería aún más fuerte (40): siempre la conjunción de las dos corrientes; en el protestantismo se juntan los príncipes, rebeldes a la cristiandad, y los espirituales, rebeldes a la autoridad.

---

(35) Cfr. *V. Martin, Les origines du gallicanisme,* t. II, pp. 32-41. Cfr. la obra monumental de *G. de Lagarde, La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age.*

(36) Cfr. *V. Martin,* o.c., t. 41-54. El Dialogus es de 1343.

(37) Cfr. el artículo *Spirituels* de *L. Oliger,* en *D.T.C.,* t. XIV, col. 2522-2549 (con bibliografía).

(38) Cfr. *Denz.,* 609.

(39) Cfr. *G. Gerson, In Serm, Dom. XIX post Pentecost.,* en *Operaomnia,* t. III, col. 1301: "Theologia ab eis stultilogia nominatur... si fama non mentitur, Praelatorum nonnulli (quod vix credere ausim) stultitiae palam arguunt homines Theologiae operam imponentes, quasi ipsa res sit fatua, inutilis, phantastica: Theologicus, inquiunt, ergo phantasticus".

(40) Así dice Melchor Cano, *De locis theologicis,* Lib. VIII, cap. I: "Ac signifer impietatis Germanicae Lutherus, Wicleff in hoc, ut in aliis, discipulus, in libro quidem adversus Jacobum Latomum asserit, theologiam scolasticam esse nihil aliud, quam ignorantiam veritatis, inanemque fallaciam, quam ad Colossenses cap. 2, Apostolus praecavet. In libro autem de abroganda Missa privata, academias dicit esse Antichristi lupanaria".

Después viene el jansenismo. El sínodo de Pistoya será un acto de acusación contra la teología escolástica (41). En el siglo pasado los teólogos más interesados en realizar un concordismo con las filosofías liberales (en Alemania Günther p. ej.:) atacan también la escolástica (y son advertidos por el Papa) (42). El modernismo mantiene las dos corrientes de hostilidad (43), y en lo que se llamó "nueva teología" (44), en la proporción que incluía una crítica de la escolástica, continuaba el espiritualismo tradicional impaciente de la dominación doctrinal de la teología escolástica.

Puede parecer que el desprecio por la teología disminuyó en nuestros tiempos. Pero eso no es más que la impresión que viene de la separación total de la Iglesia y de una gran parte del mundo occidental. Las críticas han disminuido porque sólo los católicos fieles se quedan dentro de la iglesia católica. Pero, una gran parte del mundo actual, el mundo "laico", separado de la Iglesia ni siquiera sabe de la existencia de la teología escolástica: no la conocen; y no la desprecian porque no le dan ninguna atención. Si la conocieran no le atribuirían ningún valor. Después de la crítica vino la indiferencia.

---

(41) Cfr. la proposición 76 condenada por Pío VI en la Const. *Auctorem fidei* (28-8-1794), "La invectiva con que el Sínodo ataca a la Escolástica, como la que abrió el camino para inventar sistemas nuevos y discordantes entre sí acerca de las verdades de mayor precio y que finalmente condujo al probabilismo y al laxismo en cuanto echa sobre la Escolástica los vicios de los particulares que pudieran abusar o abusaron de ella, es falsa, temeraria, injuriosa contra santísimos varones y doctores que cultivaron la Escolástica con grande bien de la religión católica y favorecedora de los denuestos malévolos de los herejes contra ellas" (D. 1576; cfr. también prop. 79, D. 1579).

(42) Varias intervenciones de Pío IX: Decreto de la S. Congr. del Indice contra *A. Bonnetty* (11-6-1855) (D. 1652); Breve *Eximiam tuam* al card. *Von Geissel*, arzob. de Colonia (15-6-1857) contra *A. Günther* (D. 1657: "ni se abstiene el autor de aquellos dicterios contra las escuelas católicas que nuestro predecesor Pío VI de feliz memoria condenó solemnemente"); Carta *Tuas libenter* al arzob. de München-Freising (21-12-1863) sobre los teólogos alemanes (D. 1680, 1683). Las críticas son resumidas en el tiempo de Pío IX por la proposición 13 del *Syllabus* (8-12-1864): "El método y los principios con que los antiguos doctores escolásticos cultivaron la teología, no convienen a las necesidades de nuestros tiempos y al progreso de las ciencias" (D. 1713).

(43) Cfr. las críticas modernistas contra la teología en la Enc. *Pascendi*, D. 2104. La hostilidad de ellos contra la teología escolástica es tan fuerte que la encíclica dice: "ridiculizan generalmente y desprecian la filosofía y teología escolástica; y ya hagan esto por ignorancia o por miedo, o, lo que es más cierto, por ambas razones, es cosa averiguada que el deseo de novedades va siempre unido con el odio del método escolástico; y no hay otro indicio más claro que uno empiece a inclinarse a la doctrina del modernismo, que al comenzar a aborrecer el método escolástico" (*Encicl. Pontif.* t. I, p. 805).

(44) Cfr. *Humani Generis*, supra.

3.– Defensa de la teología en los siglos XIV y XV.

La teología no estaba desarmada para defenderse de su adversarios. Tenía el prestigio de su pasado y de la Universidad, en la que era la primera Facultad.

Sin embargo, este prestigio fue decayendo. Entonces la teología invocó su conexión íntima con las verdades reveladas, el argumento de autoridad. Cada vez más subrayó esta conexión, tomando apoyo en la revelación. Podía así tratar a todas las corrientes emancipadoras de rebeldes. Presionados por la lucha, los teólogos aprendieron a reservarse poco a poco a una tarea de exposición y defensa del dogma, donde estaban colocados en una fortaleza inexpugnable.

Al principio, los teólogos, la Facultad de París, se imaginaron que podían ellos solos defenderse y asumir la tarea de salvar a la cristiandad. Los teólogos de los siglos XIV y XV se propusieron ser árbitros del mundo, capaces de luchar a la vez contra los legistas y el poder civil, las sectas y los teólogos rebeldes (J. Wicleff, J. Huss) la corrupción de la Iglesia, el Papa y su Curia. Típico es el incidente de Juan XXII. El Papa enseñaba que las almas de los difuntos no entraban en la visión beatífica inmediatamente después de la muerte. Contra el error del Papa, la Universidad de París levantó la bandera de la verdad con una agresividad sospechosa (1333) (45), que ya tenía los sentimientos del conciliarismo.

El mismo conciliarismo apartó las Facultades del Papa. Así, las Facultades no tenían ninguna posibilidad de promover la verdadera reforma de la Iglesia. Podían proclamar su necesidad. Ellas solas sin el Papa no la podían realizar.

De hecho la Iglesia tridentina no fue de ninguna manera la obra de las Facultades de teología tradicionales; éstas quedaron al margen. Fue la obra de los teólogos, pero de los jesuitas (y también de ciertos mendicantes reformados).

En el concilio de Constanza, los teólogos de París encontraron una oportunidad para definir su papel y su autoridad. Los principios enunciados en aquella ocasión muestran que todos los argumentos modernos ya están presentes.

Tenemos dos estudios presentados por los teólogos al concilio de Constanza para denunciar los errores contenidos en las 45 proposiciones de Wicleff.

---

(45) El 29-I-1336, Benedicto XII determinaba la doctrina católica en su constitución *Benedictus Deus*, pero sin haber recurrido a los servicios de la Facultad de París.

La proposición que nos interesa es la 29ª, que menosprecia la teología y el sistema universitario. Los teólogos se defienden (46).

Citan los argumentos tradicionales del período de esplendor de la teología: ¿cómo puede Wicleff despreciar la teología, cuando ella es en la Iglesia lo que son el sol y la luna en el firmamento? (47). La teología es la luz: se da testimonio a sí misma.

La Universidad es el conjunto de las artes superiores. La Iglesia (o sea la sociedad cristiana) necesita de las "artes mecánicas" (aquí citan todas las profesiones manuales). Necesita también de las artes liberales, y finalmente de las Facultades universitarias, que ocupan los grados superiores del edificio del saber.

Hay cinco grados en la jerarquía del saber universitario: las artes (Facultas Artium), la medicina, la ley humana (civil), la ley humano-divina (canónica), la ley divina (teología). Por supuesto que la teología, siendo ciencia de la ley puramente divina ocupa la dignidad superior (48).

Este razonamiento supone que la sociedad está construida según los principios de la cristiandad. Es la última vez que los teólogos lo hacen. Son conscientes de que la mentalidad general ya no los acepta, porque están perdiendo confianza en la institución de la cristiandad y su edificio del saber.

Invocan también la mención que la Biblia hace de los "Doctores" (49): p. ej.: los textos tradicionales de *Ef.*, 4,11, y *Hech.*, 13,1. Hay "doctores" en la Iglesia. Pero, poco a poco se pierde la convicción de que estos "doctores" sean los teólogos. Veremos que este argumento será también abondonado.

Los teólogos sienten la necesidad de argumentos más fuertes. El primer argumento será éste: la teología y las Facultades de teología han sido instituidas por la Iglesia —por la Iglesia romana in specie— luego, son buenas y no pueden ser criticadas (50). Este argumento entra en la teología. Será finalmente el argumento principal de nuestros tratados.

---

(46) Cfr. *Brevis censura XLV articulorum Wicleff an* 1405 *in Concilio prodita*, en *Mansi, Ampliss* Coll. t. 28, col. 72 s.; *Theologorum Constant. Conc. diffusa condemnatio XLV Articulorum Vicleffi, ibid.*, col. 131-137.

(47) *Brevis Censura*, col. 725: "Item, per universitates et studia, graduationes et magisteria, et talia colegia valentes et notabiles personae vita et scientiis, maxime sacrae paginae, fuerunt dotatae, et in illis educatae quarum doctrinis, scientia, libris, vita fulget Ecclesia ut Sol et Luna".

(48) Cfr. *Theolog. Constant.*, col. 132-136.

(49) Cfr. *Brevis Censura*, col. 73.

(50) Cfr. *Brevis Censura*, col. 72: "illud quod juste et recta intentione ac sancta in Dei Ecclesia pro utilitate reipublicae est introductum, non debet censeri quovis modo a sana mente vana gentilitate introductum". *Theolog. Constant*, col. 131: "Ille articulus erroneus, et haereticus dehonestat sanctam sedem Apostolicam, sanctam Romanam Ecclesiam, autorizantes, instituentes, approbantes, et confirmantes talia, sicut utilia et necessaria Ecclesiae...".

Consideremos la argumentación. Supone que la teología se defiende y se justifica según la medida de su institución por el magisterio eclesiástico (la Iglesia romana). Para justificarse así tendrá que reducirse a la función de auxiliar del magisterio. La marcha es irreversible.

El segundo argumento es la necesidad de la teología para denunciar las herejías y defender la Iglesia contra ellas (51).

La teología escolástica adoptó así una posición inexpugnable. Entró en el organismo y el ejercicio del magisterio eclesiástico. Conquistó una dignidad segura pero también debemos decir que se limitó. Este último aspecto lo estudiaremos en otro párrafo.

4.– El papel de la teología según Jean Gerson y Pierre d'Ailly.

Estos teólogos definen la teología por su relación con el magisterio en sus funciones de juez de la doctrina. Veamos sus temas:

Serán tradicionales en la historia de la teología escolástica.

Tanto el magisterio (concilio, papa, obispos), como la teología deben *definir* las doctrinas. El sentido es el siguiente: declarar lo que pertenece a las verdades de fe católica. La definición trae consigo las funciones de *reprobare errores* y *approbare veritates catholicas.*

El magisterio lo hace *judicialiter,* y la teología lo hace principalmente *doctrinaliter,* y solamente *judicialiter aliquo modo.* La teología está subordinada al poder del magisterio. Sin embargo, tiene cierto poder jurídico, porque las Facultades de Teología lo han recibido de la Iglesia (52).

Se puede decir también que tanto el magisterio como la teología, deben *examinare* las doctrinas, decir cuáles son verdades, o cuáles errores (53). Pero el magisterio es *examinator juridicus* o *authenticus* y el teólogo individual es *examinator doctrinalis;* un doctor o licenciado de una Facultad es *examitor partim authenticus, partim doctrinalis* (54).

El papel específico del magisterio en este contexto jurídico es emitir el juicio final auténtico: *judicium.* El papel de la teología se define por la *cognitio* de las causas, la *deliberatio* sobre las doctrinas que se deben examinar y someter al juicio del magisterio (55), el *consilium dare* (56), por el

---

(51) Cfr. *J. Gerson, De examinatione doctrinarum,* en *Opera omnia,* t. I, col. 18.

(52) Cfr. *Pierre d'Ailly, Apologia Fac. Theol. Paris circa Damnationem J. de Montesono,* en *J. Gerson, Opera omnia,* t. I, col. 710 s. El poder jurídico de las Facultades les viene de: 1) la concesión de la Santa Sede; 2) la costumbre; 3) la utilidad pública.

(53) Cfr. *J. Gerson, De examinatione doctrinarum,* en *Opera omnia,* t .I, col. 10-28.

(54) Cfr. *J. Gerson,* ibid., col. 8-11; también, t. II, col. 288.

(55) Cfr. *J. Gerson, Quae veritates sunt credendae de necessitate salutis,* en *Opera omnia,* t. I, col. 26.

(56) *J. Gerson, De examinatione doctrinarum,* en *Opera omnia,* t. I, col. 9 s.

que se propone al magisterio la sentencia. Los teólogos son los técnicos de las doctrinas, los consejeros técnicos del magisterio.

Por eso, el magisterio, papa, concilio, obispos, deben considerar con atención los *Artículos* por los que las Facultades de Teología condenan doctrinas heterodoxas (57), principalmente si se trata de las grandes Facultades: París, Oxford, Praga, y principalmente París; además Boloña siempre sigue a París y hace muy bien (58).

Sin embargo, el magisterio debe considerar más bien las razones de los teólogos que su autoridad personal o el número de los que opinan (59).

Es de notar también que los teólogos no tienen ninguna obligación de enseñar, *docere,* como los obispos. Es normal que éstos recurran a sus servicios. Pero un teólogo como tal no debe enseñar (60). Como se ve, todas las funciones se determinan jurídicamente.

Desde el siglo XIV la teología escolástica moderna se ha definido; ha tomado conciencia de las funciones que estaba comenzando a ejercer. La teología ayudará al magisterio; enseñará cuando el magisterio lo necesite.

5.– La teología como autoridad doctrinal desde Melchor Cano hasta nuestros días.

La teología escolástica se organizó en el siglo XVI; es contemporánea del concilio Tridentino. Los jesuitas y mendicantes tomaron el material de la teología medioeval y lo dispusieron en una forma nueva.

Quien formuló la metodología fue Melchor Cano. El personaje es representativo: español, domínico, discípulo y sucesor de Vitoria en Salamanca. Escribió el *De locis theologicis* con la clara conciencia de enunciar la metodología de la teología que estaba tomando la orientación de la Iglesia tridentina (61).

Melchor Cano expresa en forma sistemática lo que estaba implícito en Gerson y Pierre d'Ailly. Los temas metodológicos que define serán copiados casi literalmente durante 400 años y formarán la estructura de todos los tratados de teología (62).

---

(57) Cfr. *J. Gerson, De examinatione doctrinarum,* en *Opera omnia,* t. I, col. 9 s. Cfr. t. II, col. 288 s.

(58) Cfr. *J. Gerson, Opera omnia,* t. II, col. 289; t. II, col. 330. t. III, col. 1205.

(59) Cfr. *J. Gerson, Opera omnia,* t. II, col. 289.

(60) Cfr. *J. Gerson, Opera omnia,* t. I, col. 10.

(61) Otro símbolo: el *De locis theologicus* se publica en 1563, año de la clausura del concilio tridentino.

(62) Cfr. *De locis theologicis, proemium*: "Id autem eo libentius feci, quod nemo theologorum adhuc, quod equidem sciam, genus hoc argumenti tractandum sumpsit; cum praeter communem illam artem disserendi, quam a dialecticis accepimus, aliam theo-

Melchor Cano dice que quiere tomar la materia de los autores antiguos (los del siglo XIII) y darle una forma nueva, la forma de discusión y argumentación. En efecto, la argumentación es la tarea principal del teólogo (63).

El fin de la teología es "exponer" ,"definir", "defender", "probar", "ilustrar", "confirmar" la doctrina ortodoxa. Estos temas son clásicos. Definen el fin de la teología (64). Los teólogos mantienen lo que decía Sto. Tomás de la teología como ciencia. Pero esta ciencia es más bien la materia de teología, es una ciencia constituida, un cuerpo de doctrina, no una ciencia en devenir. Esta ciencia no es la teología. La teología es la exposición, la defensa, la ilustración, la argumentación de esta ciencia.

La teología escolástica no es solamente proposición y argumentación de la doctrina que se impone con autoridad. Ella misma en esta proposición tiene autoridad. Las mismas proposiciones escolásticas son autoridades. La teología escolástica es un cuerpo doctrinal que se presenta con una participación de la autoridad del magisterio, como una extensión del magisterio. El valor de la teología escolástica no le viene principalmente de su valor intelectual sino de la autoridad que tiene y que la Iglesia le reconoce. En otras palabras su valor intelectual se define por la autoridad del magisterio.

Esta doctrina de la escolástica sobre sí misma se expresa en la definición del "locus theologicus" que constituye el "consensus theologorum". Melchor Cano definió así el valor autoritativo de la escolástica (65).

Los argumentos que demuestran la autoridad de la teología son siempre los mismos tres desde Melchor Cano: 1) las escuelas de teología son fun-

---

logus habeat necesse sit, aliasque item ad disputandum, locos, unde argumenta non quasi communia et aliena, sed tamquam propria ducat et suis dogmatibus confirmandis, et adversariorum sententiis refellendis". Sobre Melchor Cano inspirador de la teología moderna, cfr. *F. Cayré, Patrologie et histoire de la théologie,* t. II, Paris, 1955, pp. 770-773; *M. Jacquin, Melchior Cano et la théologie moderne,* dans *Rev. sc. ph. theol.,* t. 9, 1920, pp. 121-141.

(63) Cfr. *De locis theologicis, proemium*: "Quapropter utrisque legendis los antiguos y los nuevos] efficiet theologus scholasticam disputationem sine dubio pleniorem. Nam ex illis quasi materiam, ex his tamquam forma disserendi mutuatus, potens nimirum erit exhortari in doctrina sana, et eos que contradicunt arguere. Quod est (ut Apostoles Paulus ad Titum ait) christiana doctoris praecipuum institutum". La tarea principal del teólogo es la de defender la doctrina "sana" Cfr. *De locis theologicis,* L. VIII, c. II.

(64) Cfr. *H. Tournely, Cursus theologicus scholastico-dogmaticus,* t. I, ed. Venezia, 1746, p. 6 s.; *L. Lercher, Institutiones theologiae dogmaticae,* t. I, 5.ª ed., 1951, p. 333. En relación con las verdades definidas, el papel de la teología es doble: defender lo que ha sido definido, preparar definiciones nuevas para garantizar por una definición lo que todavía no ha llegado a ese grado de seguridad.

(65) Cfr. *De locis theologicis,* Lib. VIII, c. IV: "Ex auctorum omnium scholasticorum communi sententia, in re quidem gravi, usque adeo probabilia sumuntur argumenta, ut illis refragari temerarium sit".

dadas, dirigidas y vigiladas por el magisterio eclesiástico; 2) los mismos obispos y sacerdotes enseñan la doctrina que han aprendido en las escuelas de teología y la Iglesia no podría tolerar que los sacerdotes y obispos se formaran allí si no tuviera confianza en ellas; 3) los teólogos son los consejeros del magisterio y la teología ha proporcionado la base de elaboración de los textos conciliares (66).

La autoridad de la teología le viene de su vinculación estrechísima con el magisterio autoritativo. El valor del "consensus theologorum" es, según los teólogos, una verdad "theologice certa" (67).

Además, desde Pío IX, los Papas han confirmado muchas veces la doctrina de la autoridad escolástica (68).

El examen de estos textos pontificios muestra claramente lo que la Iglesia espera de la teología escolástica, el por qué de la autoridad que le confiere, la función que le atribuye.

Los méritos de la teología escolástica han sido declarados en el texto famoso de la Bula *Triumphantis Hierusalem* del Papa Sixto V, citado por León XIII en la Encíclica *Aeterni Patris* sobre la renovación del tomismo (69) y por sus sucesores (70).

Los méritos son "aquella oportuna y enlazada coherencia de causas y de cosas entre sí, aquel orden y aquella disposición, como la formación de los soldados en batalla, aquellas claras definiciones y distinciones, aquella firmeza de los argumentos y de las agudísimas disputas en que se distinguen la luz de las tinieblas, lo verdadero de lo falso, las mentiras de los herejes envueltas en muchas apariencias y falacias, que como si se les quitase el vestido aparecen manifiestas y desnudas..." (71).

Así dotada, la escolástica es "hoc invictum fidei propugnaculum" (72)

---

(66) Cfr. *Melchior Cano, De locis theologicis,* Lib. VIII, c. IV. Ver los mismos argumentos p. ej. en *J. Kleutgen, Institutiones theologicae,* t. I, Regensburg, 1881, p. 45 s.; *J. B. Franzelin, Tractatus de divina traditione et Scriptura,* 3.ª ed., Roma, 1882, pp. 201-215; *C. Pesch, Institutiones propedenticae ad sacram Theologiam,* 5.ª ed. Friburgo, 1915, pp. 418-424; *L. Lercher, Institutiones theologiae dogmaticae,* 5.ª ed., t. I, 1951, pp. 328-333.

(67) Cfr. *L. Lercher,* 1. c .p. 329 .

(68) Cfr. D. 483, 609, 1576, 1579, 1652, 1657, 1680, 1683 s. y la Encíclica *Humani Generis.* Ver también la encíclica *Pascendi* y todos los documentos que imponen la escolástica como base de los estudios eclesiásticos, desde *Aeterni Patris* (4-8-1879).

(69) Cfr. *Encicl. Pontif.,* t. I, p. 238.

(70) Cfr. *Encicl. Pontif.,* t. I, pp. 619-999.

(71) Cfr. Bula *Triumphantis Hierusalem,* de Sixto V. (14-3-1588), p. 10, en *Bull. Rom.,* t. VIII, p. 1010.

(72) Cfr. ibid.

y "sane catholicae fidei dogmatibus confirmandis et haeresibus confutandis pernecessaria est" (73).

El magisterio de la Iglesia ha sido instituido por Cristo, dice Pío XII en *Humani Generis* "ut veritates divinitus revelatas custodiat atque interpretetur" (74).

Los teólogos tienen una función semejante: la de "defender la verdad divina y humana y sembrarla en las almas de los hombres" (75). La teología escolástica es "la defensa o el sostén de la fe" (76).

Por eso la teología escolástica es definitiva. Fundada en los conceptos de la filosofía humana eterna, no puede someterse a un relativismo histórico. Esta es la tesis de *Humani Generis* (77). No lo puede porque eso crearía un peligro para la fe y la doctrina revelada.

La razón por la que la Iglesia impone la doctrina de Sto. Tomás en sus escuelas es "que su doctrina resuena como al unísono con la revelación divina y es eficacísima para asegurar los fundamentos de la fe y recoger con provecho y seguridad los frutos de un sano progreso" (78).

Todas las palabras afirman aquí la autoridad de la doctrina, autoridad que le viene de su acuerdo con la revelación divina. Es como si la teología escolástica fuera una extensión de la revelación divina. Forma parte del organismo por el que se transmite la palabra divina a los hombres (79).

La Iglesia no considera la teología escolástica como un pensamiento puramente humano, sino como un elemento de la *Ecclesia docens*: en la misma línea que los Santos Padres, los Concilios, los documentos del Magisterio, aunque en un grado inferior. Así como no se pueden discutir libremente los concilios, tampoco la teología escolástica. No es un objeto entregado a la evo-

---

(73) Cfr. *Denz,* 3007.

(74) Cfr. *Denz,* 3008: "munus divinam humanamque veritatem tuendi animisque inserendi hominum".

(75) Cfr. *Deenz,* 3008: "quae munimina ac fulcimina exstant integritatis fidei".

(76) Cfr. *Denz,* 3010-3012.

(77) Cfr. *Denz,* 3022.

(78) Muy característicos de la fijeza de la teología escolástica son los hechos siguientes: 1.— Los teólogos escolásticos que constituyen el argumento de autoridad por su "consensus" son los del siglo XII hasta el siglo XVIII, según la doctrina común de los teólogos actuales. Estos no son nada más que los comentadores de sus predecesores; cf. *Franzelin,* o.c.; *Lercher,* o.c., p. 329. 2.— La teología escolástica no es la teología individual de tal o cual autor, sino la "doctrina communis" del conjunto. 3.— La misma doctrina de Santo Tomás que la Iglesia adopta no contiene hasta los últimos detalles, sino las tesis principales del sistema. No se trata entonces de poner como criterio de la revelación un pensamiento personal, sino el resultado de un esfuerzo común de todos los doctores considerados en la etapa de formulación conceptual y sistemática de la verdad revelada.

(79) Cfr. *M. D. Chenu, La théologie comme science au XIIIe. siecle,* París, 3.ª ed., 1957.

lución histórica. Participa de la inmutabilidad de la doctrina revelada, puesto que es la misma doctrina revelada enunciada en los conceptos básicos de la inteligencia humana.

IV Conclusiones.

1.— *Valor de la teología escolástica.*

a) La teología escolástica es el resultado de una labor de siete siglos de la Iglesia católica: del siglo XIV hasta el siglo XX. La encíclica *Humani Generis*, punto final de esta larga evolución y elaboración intelectual es el fruto de siete siglo de trabajo: termina una etapa de la historia de la Iglesia.

La teología escolástica quedará en la historia de la Iglesia como una de las obras principales de este período de la Iglesia que se abre en los últimos decenios del siglo XIII y termina en el pontificado de Pío XII. En este período se definió el sistema de autoridad doctrinal de la Iglesia: la teología escolástica es uno de los elementos, el más potente en la práctica (porque proporciona el material a todos los elementos del magisterio).

La generación apostólica fundó el Nuevo Testamento, los escritos inspirados, fuente de toda la doctrina sacra. En seguida aparecieron los Santos Padres, fundadores de Iglesias, pastores de Iglesia: ellos han elaborado a partir de las Escrituras los temas espirituales, las verdades que alimentan la vida de los cristianos. Los Santos Padres constituyen una amplia elaboración del contenido doctrinal. Representan la tradición reflexionando sobre su contenido. Compararon el Nuevo Testamento con el Antiguo para que se iluminasen mutuamente, y con los tesoros de la sabiduría humana. Han mostrado todo lo que había en las Escrituras. Los Santos Padres son la documentación imprescindible, indispensable en que la Iglesia para siempre tendrá que descubrir el sentido católico de la Biblia.

En seguida vino la época de las definiciones y de las precisiones: la escolástica. La Iglesia tuvo que enfrentar la gran crisis eclesiástica que se extiende del siglo XIII-XIV hasta 1950 pasando por Wicleff, Huss, el conciliarismo, el protestantismo y todas sus formas sucesivas, el liberalismo, el modernismo y el relativismo teológico denunciado por Pío XII.

Frente a esa inmensa crisis que amenazaba con la dispersión total de la Iglesia, la alianza del Papa con la teología escolástica definió la autoridad del magisterio con sus diversos órganos, incluyendo como elemento indispensable la misma autoridad de la teología escolástica.

La teología escolástica es solidaria del magisterio. No es difícil ver que sin la teología escolástica el magisterio quedaría rápidamente reducido a una

ineficacia práctica completa, y, prácticamente, anulado. No llegaría nunca a definir algo de modo estable. Sus definiciones no tendrían consistencia.

Después de esta última etapa, el depósito de las verdades reveladas contiene no solamente la Biblia, y los Santos Padres, sino también como tercer elemento la teología escolástica, no como fuente distinta, sino como el medio indispensable de interpretación de los Padres, quienes interpretan la Biblia.

b) Así se entiende por qué la teología escolástica es y será siempre la base de la enseñanza en las escuelas católicas y principalmente en las escuelas de formación del clero. La primera base es la Biblia; la segunda son los Santos Padres, porque la Biblia se comprende según el sentido de los Padres; la tercera es la escolástica, porque los Santos Padres son sintetizados, sistematizados, aclarados en la teología escolástica. Por la escolástica a los Padres, por los Padres a la Biblia: este es el camino de la revelación divina, y de la enseñanza teológica.

Eso no quiere decir que la escolástica es el único objeto de la enseñanza. En un edificio no cuentan solamente los fundamentos. Una casa no está completa con los fundamentos. Así tampoco está completa la enseñanza teológica con lo que es su fundamento. Sobre el fundamento es necesario construir.

2.– *Límites de la teología escolástica.*

a) Escolástica y pensamiento cristiano.

Sería erróneo pensar que todo el pensamiento cristiano se reduce a la escolástica. De hecho desde el siglo XIV el pensamiento cristiano se concentró principalmente en la tarea de edificar un cuerpo doctrinal que fuese una referencia, una norma segura, un documento auténtico, auxiliar indispensable del magisterio eclesiástico.

Pero al lado de esta tarea, existen muchas otras funciones necesarias del pensamiento en la Iglesia. El éxito mismo de la escolástica, el hecho de que los pensadores eclesiásticos se dedicaron cada vez más durante siete siglos casi exclusivamente a la escolástica, el hecho de que la escolástica ha sido definida como la base de la enseñanza eclesiástica, todos estos hechos pueden dar la impresión de que la escolástica es la única función del pensamiento en la Iglesia.

Por el contrario, podemos legítimamente pensar que las exigencias y los peligros de la Iglesia tridentina, la orientación autoritativa de la Iglesia durante siete siglos han atrofiado en parte otras funciones igualmente indispensables en la Iglesia. Veremos que siempre existieron otras funciones. Es verdad que el prestigio de la escolástica no permitió un desarrollo paralelo en todas las direcciones.

Es muy probable que el esfuerzo, la labor principal del pensamiento cristiano, estando ya constituida y establecida la escolástica, tenga que dedicarse a otras tareas. Tendremos que volvernos hacia otras formas del pensamiento cristiano tradicional, hacia las que han sido más abondonadas durante estos siete siglos de Iglesia pre y posttridentina.

La fase tridentina es un bien definitivo de la Iglesia. Hoy día hemos superado esta base. Entramos en una edad nueva.

¿Cuál será la tendencia dominante de la actividad pensante de la Iglesia de mañana? A este asunto se dedican nuestras páginas.

b) Escolástica y ciencia.

Si tomamos el sentido tomista de la ciencia, diremos que la escolástica actual no es una ciencia, sno más bien, los principios de la ciencia. La ciencia, decía Santo Tomás, procede sobre los artículos de la fe (78). Pues bien, sabemos que dentro de estos artículos de fe tenemos que colocar también la teología escolástica. Los artículos se nos presentan encuadrados en la teología escolástica.

Si hay una función científica en la Iglesia de nuestros días, será una ciencia teológica construida a partir de la teología escolástica.

La ciencia es una búsqueda de la asimilación, de la comprensión de su objeto. Habrá una ciencia de la comprensión de la escolástica. La ciencia es una labor personal (lo que no excluye su valor universal). La escolástica es una doctrina fija, no relativa a la evolución histórica. La escolástica será la regla de la ciencia más bien que la ciencia.

c) Escolástica y ciencia de la perfección cristiana.

Desde las primeras generaciones cristianas, hubo en la Iglesia un pensamiento sistemático destinado a orientar la perfección cristiana. Este pensamiento es una función indispensable en la Iglesia. Es la ciencia de la pedagogía espiritual, la ciencia indispensable para orientar a los hombres en su ascensión espiritual. La escolástica no ejerce esta función, no pretende hacerlo, y no está habilitada para hacerlo.

d) Las funciones del Magisterio eclesiástico.

Hemos visto que la escolástica es un órgano auxiliar del Magisterio eclesiástico en su función de autoridad doctrinal, o sea, en su papel de definir, proponer y defender la doctrina revelada, de examinar, aprobar o condenar las doctrinas.

En estos últimos siete siglos, frente a la crisis eclesiológica que tuvo que superar, la Iglesia concentró toda su atención sobre la autoridad y el ejercicio del magisterio, como "regula proxima fidei".

Esta no es la única función del magisterio. No es la única función del magisterio del Papa, de los obispos, de la Iglesia. Tampoco se puede reducir la estructura de la Iglesia a sus poderes. Los poderes son una de las estructuras, o un aspecto de las estructuras.

De hecho, la eclesiología que se ha desarrollado desde el siglo XIV se dedicó a la definición de los poderes. Resulta de allí que la eclesiología católica explícita, la que se encuadra en los manuales, no está completa. Su figura parece desequilibrada, como si la Iglesia constara esencialmente del poder.

En realidad los poderes se ejercen sobre una actividad estructurada. Hasta ahora la eclesiología explícita no ha definido, expuesto lo que es la Iglesia en sus estructuras diversificadas, en sus funciones, en sus actividades. Falta la materia sobre la que se ejercen los poderes.

Entre las funciones de la Iglesia, se encuentra el testimonio. La Iglesia es testigo de Dios y de Jesucristo en el mundo.

El testimonio pertenece a toda la Iglesia, y, de modo eminente, al Papa, a los obispos, sucesores de los apóstoles. La autoridad doctrinal se ejerce dentro de la función general de testimonio. Es uno de sus numerosos aspectos, y nada más.

Si consideramos la función general de testimonio, podemos preguntarnos: ¿cuáles son sus auxiliares indispensables?, ¿cuáles son las formas de pensamiento cristiano necesarias? La escolástica no basta. Es solamente un auxiliar de un aspecto del magisterio eclesiástico. Podemos prever la necesidad de otros desarrollos intelectuales al lado de la escolástica.

Dando el nombre de teología a todos los desarrollos intelectuales sobre las verdades reveladas, muchas disciplinas merecen el nombre de teología. Si reservamos el nombre de teología a la escolástica, diremos que al lado de la teología debemos prever otras formas de trabajo intelectual sobre la palabra divina.

Sería imprudente pretender presentar una lista completa de todas las formas intelectuales del cristianismo. Sin embargo, es lícito recoger las formas que se han desarrollado legítimamente en el pasado. Es lícito también atender a las señales de los tiempos para prever las formas que se imponen hoy y mañana.

§ 2.— OTRAS FORMAS HISTORICAS DE TEOLOGIA

I.— LA TEOLOGIA ESPIRITUAL, O GNOSTICA, O MISTICA, O MONASTICA, O TEOLOGIA DE LA PERFECCION O DE LA SANTIDAD

1.— *Historia.*

a) Durante doce siglos el pensamiento cristiano sobre la revelación se desarrolló entre los "perfectos" y se presentó como la "completa revelación", la "revelación progresiva" de los misterios divinos a los perfectos.

Los escolásticos nos dan fácilmente la impresión de que, hasta el siglo XIII, no había pensamiento organizado, sino más bien una gran dispersión de reflexiones, consideraciones, elevaciones espirituales. La escolástica puso orden en el desorden de la literatura de los 12 primeros siglos. Esta es la impresión de los escolásticos, y ellos mismos parecen a veces pensar que esta impresión corresponde a la realidad histórica.

En realidad, después de varios siglos de teología casi exclusivamente escolástica habíamos perdido el sentido de la coherencia interna, de la unidad del pensamiento de los 12 primeros siglos. Toda aquella literatura nos parecía "literaria" "no científica", porque no teníamos ya la clave que nos permitía comprenderla. Son los estudios patrísticos contemporáneos y ante todo los estudios del método exegético de los Santos Padres los que nos están restituyendo el sentido profundamente científico, serio de la teología antigua. (La llamamos teología; ella nunca se llamó así; pero, sí tomamos la palabra teología en el sentido de conocimiento sistemático, más profundo, ella merece el nombre de teología).

b) La teología de que hablamos se presenta como un conocimiento superior de las realidades divinas al que tienen acceso los que buscan la perfección cristiana.

Supone una distinción fundamental entre los cristianos: los simples fieles y los que buscan la perfección. Esta distinción correspondió durante toda la antigüedad cristiana, la edad media y la época moderna, a una división sociológica muy acentuada en la Iglesia entre el pueblo poco formado, al que se destinan los preceptos, y los religiosos, que aceptan los consejos. Dejamos a los historiadores y sociólogos la tarea de mostrar hasta qué punto esta división marcó las instituciones cristianas durante veinte siglos. Les dejamos también la tarea de buscar el influjo de la civilización sobre esta división. Nos interesa conocer aquí la teología que profuyó de ella.

En todo caso la distinción entre los "principiantes" y los "progresantes" no es puramente fenómeno histórico. Algo le corresponde en la misma estructura de la vida cristiana. La epístola a los Hebreos la revela y la propone como un hecho cristiano. Revela también que a los dos grupos corresponden dos

grados de doctrina: "los primeros rudimentos de los oráculos divinos" y "la doctrina de la justicia... el manjar sólido... para los perfectos" (Heb. 5,11-12); "las doctrinas elementales sobre Cristo" y "lo que toca a la perfección" (Heb., 6,1,3).

Para los fieles comunes basta la catequesis. La doctrina catequística no necesitaba de mucha reflexión. Quedó estable durante muchos siglos. La reflexión comenzó, no a propósito de los cristianos ordinarios, sino de los "perfectos".

Es típico (¿y típicamente helenístico?) el hecho de que los perfectos se pusieron a pensar. Un progreso intelectual acompañaba el progreso cristiano. Los "perfectos" formaron a la vez una ciencia de la ascensión espiritual y de lo que se descubre por la ascensión. Crecer en santidad y crecer en el conocimiento son fenómenos concomitantes.

La espiritualidad moderna nos ha desacostumbrado a esta perspectiva. Hemos llegado a separar casi totalmente el camino de la perfección del camino del conocimiento. Sin embargo, durante los 12 primeros siglos los dos casi se confundieron. Los santos eran doctos, y los doctores eran Santos. Es muy posible que haya mucho sentido en aquella historia y que nosotros hemos perdido una parte de la herencia antigua. Pero, nos preguntamos de qué modo podríamos recuperarla.

Entonces, la teología antigua es el conocimiento del progreso espiritual, el conocimiento al que los perfectos tienen acceso (80).

c) Los primeros pensadores del cristianismo fueron filósofos convertidos (Sn. Justino). Sin embargo, la filosofía experimentaba una lenta decadencia. No sobrevivió como categoría social a la cristianización del imperio romano. No hubo más filósofos cristianos, porque no hubo más filósofos. Los cristianos no se interesaron por restablecer la filosofía como profesión o función.

La segunda manifestación del pensamiento cristiano apareció en Alejandría, centro de la gnosis helenística. Orígenes trató de fundar en Alejandría una Escuela en que se enseñara una gnosis cristiana. Esta escuela permaneció unos quince a veinte años, y en seguida Orígenes tuvo que huir de Alejandría e instalarse en Cesarea (81).

---

(80) Ver las obras fundamentales de *J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique aux IIe. et IIIe. siècles*, Paris, 1961; et *L. Bouyer, La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960.

(81) *G. Bardy* mostró que la "Escuela de Alejandría" fue más bien una ficción histórica. Como institución no hubo nada más que la tentativa de Orígenes. La escuela de que hablan las fuentes era una escuela catequística muy elemental de preparación de los catecúmenos. Orígenes, que era "didáskalos" entregó la escuela catequética a un discípulo y se dedicó a una escuela para más avanzados. Pero la Iglesia no institucionalizó esta escuela, y finalmente Orígenes tuvo que salir de Alejandría.

Cfr. *G. Bardy, Aux origines de l'Ecole d'Alexandrie*, en *Rech sc. rel*, t. 27, 1937, pp. 65-90; *L. Bouyer*, o.c., pp. 316-318.

No se formó tampoco una clase, ni una tradición, ni una escuela, ni una "congregación" gnóstica cristiana.

Pero el genio de Orígenes, y el genio también de Clemente de Alejandría produjeron una obra literaria que constituyó una fuente de pensamiento para toda la tradición espiritual siguiente. El genio de Orígenes dominó toda la antigüedad oriental, a pesar de los errores de su doctrina esotérica y del antiorigenismo que fue una de las constantes de la tradición oriental. Orígenes fundó un método de comprensión espiritual más profundo. Su método sirvió a los monjes.

En efecto, la teología espiritual se desarrolló entre los monjes. Los primeros monjes —los monjes del desierto— no eran intelectuales. Pero con los Padres de Capadocia, S. Basilio, S. Gregorio Nazianceno, y sobre todo S. Gregorio Niseno, se hizo una síntesis del ideal monástico y de la búsqueda intelectual de un conocimiento superior de Dios en la Biblia. Así nació la tradición monástica oriental que debía prevalecer y marcar profundamente todo el cristianismo oriental.

Desde el siglo IV, el cristianismo oriental es esencialmente monástico. La ciencia cristiana y la vida cristiana fervorosa se concentran en los monasterios.

Occidente siguió el ejemplo de Oriente. Quienes transmitieron y restauran el cristianismo en Occidente fueron los monjes, formados según la tradición oriental en una conexión íntima entre ciencia y vida monástica.

Hasta el siglo XII y el desarrollo de las escuelas que darán las Facultades de Teología del siglo XIII (Abelardo), la ciencia cristiana es la ciencia monástica, la teología es una teología de los monjes para los monjes. Durante el mismo siglo XII, la teología monástica experimenta todavía grandes desarrollos y hasta en el siglo XIII, la teología franciscana (S. Buenaventura) mantiene la tradición de una teología para la vida religiosa. A pesar del espíritu universitario, la teología monástica se mantiene flamante. Entra en decadencia en los siglos XIV y XV con la decadencia de las órdenes monásticas en Occidente. Estas parecen entonces agotadas, e incapaces de producir obras de primer orden.

2.— *Influjo del ambiente.*

a) La filosofía.

No nos interesa aquí el influjo de las doctrinas filosóficas sobre las doctrinas teológicas (82). Estamos estudiando las funciones sociales de la teología.

---

(82) Cfr. las obras esenciales de *M. Spanneut, Le stoïcisme des Pères de l'Eglise,* París, 1957; R. Arnou, art. *Platonisme des Pères,* dans D.T.C., t. XII, col. 2258-2392.

Luego, nos interesa la filosofía como modo de vivir, categoría social, función social.

La filosofía no es solamente disciplina intelectual, una especie determinada de formación intelectual, en la época helenística. Es un ideal que pretende informar la vida entera del hombre. Ser filósofo requiere una conversión, o sea, la adopción de un estilo de vida nuevo, y la renuncia a la vida común y a la cultura común de la retórica antigua. Se entra en la filosofía como hoy día en la vida religiosa. La filosofía trae consigo exigencias morales y ascéticas, que se manifiestan por el vestido corto, grosero, el "tribón" (83).

La filosofía se enseñaba en las escuelas. Pero la didáctica era muy distinta de la nuestra. Después de haber recorrido los ciclos propedéuticos, el alumno recibía su verdadera formación por la convivencia con el maestro. El maestro no era solamente profesor, sino también guía espiritual, director de conciencia; vivía en comunidad con los alumnos; su ejemplo importaba más que sus palabras. El apego al maestro es la fuerza interior que lleva al alumno a la imitación de sus virtudes (84).

La filosofía tiene su finalidad en sí misma. No está subordinada a la sociedad. Ella misma es una de las más altas finalidades de la sociedad. Es una élite, la flor de la cultura. Su finalidad es la sabiduría, la felicidad. No tiene fines sociales, sino individuales: la perfección de algunos individuos elegidos, privilegiados, superiores.

Además, toda la cultura helenística considera como el valor supremo la producción de estos hombres superiores.

La civilización no es nada más que la educación de una élite. El filósofo se aparta de la sociedad, del pueblo, de la gente común. Sabe que así realiza la finalidad de esta civilización. En él la vida encuentra su sentido. La función social de la filosofía es la de realizar en una élite el ideal de la civilización (85).

Las sectas gnósticas adoptaron más o menos las mismas formas y los mismos ideales. Se sometieron también a las categorías del humanismo helenístico.

Es algo seguro el que la "vida filosófica" tuvo influjo sobre los primeros pensadores cristianos. Sn. Justino y otros abrieron escuelas de filosofía don-

---

(83) Cfr. *H. I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité,* París, 1948, pp. 283-296.

(84) Cfr. *H. I. Marrou,* ibid., pp. 287-296; ver también del mismo autor *Saint Augustin et la fin de la culture antique.*

(85) Cfr. *H. I. Marrou,* o.c., p. 422: "Les chrétiens des premiers siècles ont accepté comme "naturelle", allant de soi, la catégorie fundamentale de l'humanisme hellénistique: l'homme, comme richesse inconditionnée, antérieure a toute spécification".

de se enseñaba la sabiduría cristiana; vivían al modo de los filósofos, formando discípulos. La vinculación es un hecho histórico (86).

Eusebio cuenta que Orígenes, cuando le encargaron de la escuela catequística, comenzó a vivir una vida extremadamente ascética, tomando literalmente las palabras del Evangelio. Se dedicó a la pobreza más extrema, al estudio de las Escrituras, a las mortificaciones y ejercicios ascéticos (87). Eusebio llama a esa vida, su modo de "filosofar". Claro está que la filosofía de Orígenes tenía otro objeto que la de los paganos. Pero Eusebio ve una continuidad, una analogía entre la vida filosófica y la vida santa de Orígenes. Seguramente Orígenes no habría rechazado el título de filósofo.

b) El apocalipsis y la gnosia judaica.

Si la filosofía es un estilo de vida, una profesión pública, la gnosis caracteriza el contenido de pensamiento más original de los primeros siglos de la era cristiana.

Los perfectos, los que quieren la perfección, buscan la gnosis. El problema de los orígenes de la gnosis parece insoluble. Pero, no será inútil encarar aquí la comunidad de Qumrán.

No sabemos hasta qué punto la comunidad de Qumrán puede ser considerada como representativa de un ambiente. Tampoco se ha aclarado el problema de sus conexiones con las primeras comunidades cristianas, y el de las derivaciones posibles entre el monaquismo cristiano primitivo y Qumrán, o el ambiente del que Qumrán puede ser una manifestación representativa.

En todo caso, Qumrán nos recuerda que había en el judaismo, como en el resto del mundo helenístico, una búsqueda de la gnosis, de un conocimiento religioso superior identificado con una vida ascética, una superación moral y una vida de comunidad.

Es un testimonio pre-cristiano de aquella asociación perfección-élite-vida monástica-conocimiento superior.

La *Regla de la Comunidad* habla de "los misterios de la gnosis" (88). La gnosis verdadera está reservada a los que "eligen el camino" (89). Ellos y sólo ellos están instruidos en "los misterios maravillosos y verídicos" (90).

---

(86) Cfr. *Eusebio, Hist. ecles.*, L. IV, c. 11, 8; S. *Ireneo, Adv. Haer*, I 28, 1; *Just., Act. mart.*, 3 cf. *H. I. Marrou*, o.c., p. 431 s.

(87) Cfr. *Eusebio de Ces., Hist. ecles.*, L. VI, c. III, 9-11.

(88) *Regla de la comunidad*, IV, 6.

(89) *Ibid*, IX, 17; cf. X, 24.

(90) *Ibid.*, IX, 18.

Esta gnosis viene de Dios mismo (91). Es una "sabiduría escondida a los hombres y un pensamiento escondido a los hijos de los hombres" (93). Dios es quien "abre para esa gnosis el corazón de su servidor" (93).

En concreto, la gnosis es un conocimiento que no se encuentra en la ley y los profetas, un conocimiento que el pueblo de Israel no recibió: la revelación o apocalipsis de los últimos designios de Dios, los misterios apocalípticos. Hay íntima conexión entre la gnosis judaica y el movimiento apocalíptico.

Es decir, que el tema de gnosis entró en el judaísmo, y con este tema, la división del pueblo entre una masa que tiene la doctrina común y una élite religiosa y ascética que vive de una revelación, una doctrina superior. Es la estructura de la Iglesia monástica, la estructura que se manifiesta desde el siglo II y permanece en el catolicismo hasta nuestros días.

3.– *La Biblia y la teología gnóstica.*

a) Los alejandrinos.

Clemente de Alejandría da la definición de la verdadera gnosis que buscan los cristianos: "la gnosis auténtica es una demostración científica de lo que es transmitido según la verdadera filosofía" (94).

No pensemos que esta gnosis es algo sospechoso. El mismo Sn. Ireneo, el defensor de la tradición y de la ortodoxia, el que escribió sus *Cinco libros de exposición y refutación de la pseudo-gnosis,* enseña la verdadera gnosis cristiana, la que se construye sobre la fe, pero como un grado superior (95).

La gnosis podía perderse en la búsqueda de tradiciones y revelaciones esotéricas. La misma tradición gnóstica se inclinaba en este sentido, y también el esoterismo de la filosofía. Sin embargo, a pesar de ciertas formas exteriores de estilo y ciertas concesiones al gusto de la época, ni Clemente, y menos aún Orígenes, se dejan seducir.

---

(91) *Ibid.,* IX, 3.

(92) *Ibid.,* XI, 16.

(93) *Ibid.,* XI, 15-16. Cfr. *L. Bouyer,* o.c., p. 297 s. Sobre el apocalipsis y su sentido, recomendamos particularmente el artículo de *B. Rigaux, L'interprétation apocalyptique de l'histoire,* en *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura,* obra en colab., Barcelona, 1957, pp. 245-283.

(94) *Strom.,* II, 10, 48, 1, Clemente distingue la verdadera filosofía transmitida por la tradición, o sea la doctrina católica que se enseña a todos los cristianos, y una demostración en forma de ciencia o conocimiento de la misma tradición. Sobre el sentido de la gnosis de Clemente de Alejandría, cf. *J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique,* pp. 279-296; *P. N. Camelot, Foi et gnose. Introduction á l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alejandrie,* París, 1945.

(95) Cfr. *L. Bouyer,* o.c., pp. 310-314.

La gnosis cristiana dice Sn. Ireneo, es el conocimiento profundo de los sentidos menos aparentes de la Biblia, el conocimiento de lo parabólico. No es otra cosa sino la misma Biblia. Pero la Biblia contiene misterios inagotables (96). Así la entendieron también los alejandrinos .

La gnosis resulta de la meditación cristiana de la Biblia. Toda la filosofía no será nada más que una propedéutica, o una forma, un instrumento de pensamiento; el contenido del pensamiento es la Biblia.

¿Qué es lo que se medita y descubre en la Biblia? Cristo. La gnosis de Orígenes es un conocimiento de Cristo basado en un desprendimiento de todo lo que no es Cristo; un descubrimiento de Cristo en la Biblia.

El misterio es la persona de Cristo. Esta persona se revela en todas las páginas de la Biblia. En efecto, Cristo es el logos de Dios, la Palabra. La Palabra habla en la Biblia. Luego Cristo habla en la Biblia, se muestra en la Biblia. Todo en la Biblia es camino hacia Cristo; todo puede ser entendido y utilizado como escalones en la ascensión hacia el conocimiento más completo de Cristo.

Esta mística de Cristo es también una ciencia de la cruz, puesto que la cruz es el camino que lleva a Cristo. La mística contiene una ascética de la cruz (97).

En la época escolástica se ha reducido la mística de Orígenes (y de los Padres griegos) a una cuestión de "sentidos espirituales" de la Biblia (98). Esto es una deformación (y un menosprecio) de la intención profunda de aquella teología. Ni Orígenes, ni los padres pretenden hacer una "exégesis" de la Biblia semejante a la exégesis moderna. Buscan en la Biblia el secreto de una ascensión mística, el camino de la perfección. A veces abusaron de las formas literarias del helenismo decadente, pero estos abusos permanecen marginales respecto a la intención central. Es más bien verdad que, en la época moderna, hemos perdido el sentido antiguo de buscar en la Biblia las fuentes

---

(96) Cfr. S. *Ireneo, Adv. Haer,* I, 4.

(97) Sobre la gnosis de Orígenes se deben leer: *H. U. von Balthasar, Parole et Mystère chez Origène,* París, 1948; *H. de Lubac, Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Ecriture chez Origene,* París, 1950; *Marg. Harl, Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné,* París, 1958. *H. Crouzel, Origène et la "Connaissance mystique",* Bruges, 1962. Ver también a *J. F. Bonnefoy, Origène théoricien de la méthode théologique,* en *Mélanges F. Cavallera,* Toulouse, 1948, pp. 87-145. Sobre Clemente de Alejandría, ver a *Cl. Mondésert Clement d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religiense à partir de l'Ecriture,* París, 1944.

(98) Ver la introducción importante de *H. de Lubac a Histoire et Esprit,* pp. 7-12. "Ca-qu'il y a peut-être lieu de regretter davantage, c'est que cette inmense question de l'intelligence spirituelle de l'Ecriture, telle que l'envisageait l'ancienne tradition chrétienne, ait été si souvent réduite aux proportions mesquines d'un débat sur le nombre et la valeur de certains "sens spirituels" cachés comme des rébus en certains coins de la Bible" (p. 10).

de la ascensión y perfección del alma, procurando otras fuentes que no se revelaron más fecundas.

b) La teología monástica griega.

Con Sn. Gregorio Niseno comienza la gloriosa serie de los teólogos místicos griegos: el pseudo-Macario, Evagrio el Póntico, el pseudo-Dionisio, Máximo el confesor...

Los estudios contemporáneos están restableciendo la teología mística de Gregorio y de sus sucesores. Es una teología mística, decimos, pero no se debe interpretar esta expresión según el sentido moderno (99).

Hemos reducido la teología mística a un puro diálogo personal, individual del alma con Dios, un diálogo casi apartado de la visión bíblica de la historia, una teología mística que parece bien distinta de la teología general. La teología mística como ciencia de algunos fenómenos particulares, propios a algunas personas excepcionales: esta es una invención moderna.

La teología mística de Gregorio Niseno es la descripción del regreso de la humanidad pecadora a su Dios. Es la ascensión del hombre, de la humanidad llevada por Cristo hasta la unidad con Dios.

Por eso, la mística busca su orientación en la Biblia: la Biblia es la palabra por la que Dios realiza la reconciliación de la humanidad consigo. Debe contener el camino de la ascensión hacia Dios.

Los griegos buscan en la Biblia —principalmente en algunas páginas de la Biblia, la vida de Moisés, el Hexaemeron, el Cantar de los Cantares— las indicaciones del camino.

El camino es un itinerario que, pasando por las realidades sensibles, pasando por las revelaciones bíblicas lleva al conocimiento de Dios que supera todas las experiencias, un conocimiento a través de la oscuridad del sentido humano, una teognosis que es revelación de Dios mismo.

Lo que los místicos griegos enseñaron fue el recto uso de la Biblia. Hay una manera carnal, material, espiritualmente estéril de leer la Biblia: la que se queda agregada a las representaciones. La Biblia es el medio, el camino que se debe superar. El cristiano toma la Biblia como punto de partida hacia el conocimiento de Dios mismo, de las personas divinas. Apegado a las palabras, se distrae de la Palabra.

---

(99) Cfr. *H. U. von Balthasar, Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, París, 1942; *J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, París, 1944. (2.e éd., 1954). Cfr. también *V. Lossky, Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, París, 1944. *A. Stolz, Teología de la mística*, 2.ª ed., Madrid, 1952; *H. U. von Balthasar, Liturgie cosmique. Maxime le confesseur*, París, 1947.

La "teognosis" supera no solamente las experiencias sensibles, sino que también todas las representaciones.

Además, el conocimiento místico de Dios es un conocimiento de amor. La Biblia revela el camino de la "agape".

Este itinerario espiritual ha sido elaborado para los monjes en un contexto monástico. Sin duda, contiene una doctrina de ascensión espiritual que se puede aplicar a todos los cristianos que buscan la perfección. Sin embargo, tiene repercusiones el hecho de que la perfección monástica considerada por la tradición griega se vive fuera del mundo, fuera de las condiciones ordinarias y comunes de la vida, fuera de la ciudad de los hombres.

Los "perfectos" no se apartan del mundo en el sentido de que están indiferentes a su suerte. Viven su perfección y su búsqueda de Dios dentro del misterio de la Iglesia. Sin embargo, las conexiones que tienen con los demás miembros de la Iglesia son más invisibles que visibles.

c) La teología monástica latina.

El Occidente conoció también una teología monástica. Los historiadores contemporáneos están reconstituyendo su historia y descubriendo sus obras. Su período más glorioso fue el siglo XII.

En efecto, la Edad Media conoció dos tipos de escuelas clericales: las escuelas de clérigos seculares nacidas al lado de las catedrales, para la formación de la vida activa de los clérigos en el mundo (de estas escuelas nacieron las Universidades), y las escuelas monásticas. En las escuelas catedrales nació la teología escolástica. En las escuelas monásticas nació la teología monástica (100).

Los monjes occidentales se formaron también con una vocación de letrados. S. Benito quería que sus monjes fuesen letrados. Sin embargo, una verdadera teología no pudo formarse antes de los siglos XI y XII. El influjo de S. Agustín fue determinante. El mismo participaba de las mismas tendencias monásticas.

La teología monástica no desprecia la ayuda de la cultura profana, de las letras antiguas, de la filosofía, pero subordina totalmente su uso al fin de la vida monástica: la ascensión hacia Dios. Como en Oriente, la teología monástica occidental es un medio de formación espiritual: sirve para ayudar a los maestros en la pedagogía religiosa de los monjes más jóvenes. Es la experiencia de los caminos que llevan a Dios Encuentra sus mejores expresiones

en Sn. Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry. Su intención final es, según la palabra de Sn. Bernardo "integre cognoscere" a Dios (101).

El método de la teología monástica occidental es también una interpretación espiritual y simbólica de la Biblia. Los monjes buscan en la Biblia los principios de una verdadera ciencia de la vida mística (102); no pueden creer que la Biblia no sea la fuente de las formas más perfectas de la revelación de Dios en este mundo. No pueden reducirla a una fuente de argumentos para definir tesis teológicas.

Nosotros hemos perdido este sentido de la Biblia. Pero no podemos pensar por eso que estamos más adelantados.

4.— *Separación entre la vida mística y la teología.*

a) Alejamiento de la mística.

Con los franciscanos del siglo XIII y S. Buenaventura (103), la tradición teológica se mantiene flamante. Pero, en seguida comienza un movimiento de separación entre teología y vida mística. Los místicos flamencos (Ruusbroec) no son teólogos. Los grandes místicos españoles del siglo XVI no son tampoco teólogos. No solamente no son teólogos: su mística no se presta para formar una teología. Sus escritos místicos serán más bien descripciones de su vida mística, expresiones de sus sentimientos, de su alma profunda, de su admiración. La doctrina espiritual se basa principalmente en la experiencia.

Los místicos ya no buscan en la Biblia, es decir, en una comprensión espiritual de la Biblia los caminos y la expresión de su vida mística: ya no hacen teología, sino una ciencia mística nueva, desligada de la teología (104).

Los místicos de los XIII primeros siglos esconden sus experiencias personales detrás de la Biblia.

---

(100) Ver el libro fundamental de *Dom Jean Leclerq, L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux anteurs monastiques du moyen âge,* París, 1957; también *M. D. Chenu, La theologie au XIIe. siècle,* París, 1957; *D. Jean Leclercq* muestra la existencia de una teología monástica, pp. 179-218.

(101) Cfr. *J. Leclercq,* o.c. p. 213, "L'effort qu'elle représente est tonjours nécessaire, si l'on veut éviter que la théologie, tout en restant scientifique, ne devienne purement abstraite, on oserait dire dévitalisée, et que, selom l'expression de Pierre le Chantre, on ne fasse de la doctrine sacrée comme on fait de la mécanique".

(102) Cfr. *H. de Lubac, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture,* París, ts. I y II, 1959, t. III, 1961.

(103) Cfr. *J. G. Bougerol, Introduction à l'étude de saint Bonaventure,* París, 1961; *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne,* París, 1963.

(104) Eso no quiere decir que no se puede encontrar implícitamente una teología auténtica en los escritos de los místicos modernos. Pero esta teología está precisamente implícita. Cfr. *G. Morel, Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix,* 3t., París, 1960.

Desde el siglo XIV, ya no les repugna exponerlas, describirlas: los místicos exponen su subjetividad; no buscan una teología, y tampoco buscan en una teología la dirección de sus almas. Consultan a los teólogos cuando los necesitan, para más seguridad; pero, no los toman como maestros de su vida espiritual. Así permaneció la vida mística hasta nuestros días.

Los tratados modernos de teología ascética o mística, se elaboraron más bien a partir de las experiencias de los místicos de la misma época: son totalmente distintos de lo que se llama teología en general.

Además, estudian más particularmente las personalidades excepcionales y los fenómenos extraordinarios, las gracias carismáticas otorgadas a poquísimas personas. Para los demás se hacen "libros de espiritualidad", con la conciencia bien clara de hacer algo distinto de la teología.

b) Críticas de los espirituales por los teólogos.

Desde el siglo XIV los teólogos se quejan de que los espirituales no se inspiran, ni se dejan orientar por la teología. Perciben que la vida espiritual se aparta de ellos, y se irritan por el lenguaje nuevo que los místicos emancipados de la teología están creando. De hecho en la vida espiritual se constituye un lenguaje nuevo. Habrá la lengua de la teología, y la lengua de los espirituales, fenómenos desconocidos hasta el siglo XIII.

De allí una serie de disputas, algunas famosas, otras menos importantes entre teólogos y espirituales. Así es cómo Eckart fue condenado. El siglo XIV fue el de la lucha contra los espirituales franciscanos. J. Gerson criticó las obras del flamenco Ruysbroeck (105). El mismo Sn. Juan de la Cruz se encontró con la Inquisición, y casi todos los místicos españoles.

En seguida, hubo la querella del quietismo, la hostilidad de Bossuet contra Fenelon, etapas de una ignorancia mutua cada vez más sensible entre los teólogos y los espirituales.

c) Crítica de la teología por los espirituales.

Desde el siglo XIV surge también una queja de los espirituales que no encuentran en la teología la orientación de su perfección religiosa. Se enseña

---

(105) Como ejemplo de una querella abusiva de un teólogo contra un espiritual, citemos la *Epist. super librum J. Ruysbroeck de ornatu spirit. nupt*, de *Jean Gerson* (*Opera omnia*, t. I, col. 62): "ne subinde praesumant ipsi theologicas arduasque materias novis verbis, et pro sua aestimatione affectioneque repertis penetrare... magis interrogandi consulendique sunt Theologi vigentes in contemplatione secunda, quam idiotae pollentes in prima, seclusa in eis patenti revelationis miraculo, et nisi forte manifesta esset in hujusmodi Theologis depravatio intellectus et intolerabilis morum perversitas".

a los futuros religiosos el respeto a la teología como a una institución de autoridad, pero no se les recomienda como fuente de vida. Por el contrario se advierte a los jóvenes para que no se dejen preocupar por la teología. Esta sería capaz de distraerlos de la verdadera ascensión, del verdadero conocimiento, realmente útil al alma (106).

Los espirituales pretenden que la teología ya no es la escuela de santidad que era antiguamente, que la formación intelectual teológica es peligrosa, y forma almas orgullosas, en lugar de formar almas humildes.

No nos corresponde hacer aquí esta historia. Basta mencionar la situación a que hemos llegado: una desintegración de la función de formación espiritual y de la función teológica (107).

Muchos no dejan de percibir los daños para la formación espiritual que resultan de tal separación. Aspiran a una espiritualidad basada en la teología. Pero, claro está que no se trata de la teología escolástica. Esta se ha desinteresado de la pedagogía sobrenatural.

5.— *Conclusiones.*

a) Después de una larga historia de desintegración de la teología monástica antigua, la Sagrada Escritura ya no es para nosotros el guía del progreso espiritual, el libro de la revelación progresiva de Dios en Cristo a los que buscan la perfección. La perfección espiritual ya no es una ascensión intelectual, el descubrimiento de la Palabra de Dios escondida en la Biblia e imperceptible a los ojos de las personas distraídas.

La vuelta a la Biblia, característica de los tiempos actuales, ha nacido de la historia, de la reconstitución del pasado, de las técnicas de las ciencias históricas, para descubrir el sentido de los textos antiguos. Nuestros predecesores utilizan estas técnicas en la controversia antiprotestante, en seguida en la apologética antirracionalista, y muy recientemente en la teología bíblica. Pero siempre con el enfoque de comprender "doctrinas".

---

(106) Ver las quejas de la "Imitación". Ver lo que dice *Mabillon* sobre la teología en la formación de los religiosos, en el fascículo, *Science et Sainteté,* por *Dom R. J. Hesbert,* París, 1958, pp. 45-58, cfr. p. 49: "La théologie escolastique n'est pas à mépriser à cause de ces défauts, que l'on doit attribuer à ces méchants théologiens, et non pas à la théologie elle- même. Il faut donc que ceux qui en veulent faire un bon usage évitent soigneusement ces écueils, c'est-à-dire qu'ils ne fassent pas de la théologie une école de chicanes, qu'il ne s'amusent pas à de vaines questions, indignes de la matière qu'ils traitent, et qu'ils retranchent tant de raisonnements qui servent plutôt à dégoûter les esprits des choses saintes qu'à les leur persuader et à les défendre".

(107) Cfr. *Anales de la Fac. de Teol. de Santiago,* t. 14, 1962, pp. 42-45.

En concreto, la exégesis actual es todavía esencialmente histórica. Es una reconstitución de la teología y del pensamiento religioso de los hebreos y de la primera generación cristiana, de los profetas, de Jesús y de los apóstoles.

Eso no basta. La Biblia no puede ser únicamente un libro de historia, un libro de las doctrinas de los orígenes del cristianismo.

Tomamos comúnmente el "sentido literal" como el sentido histórico. Este sentido es fundamental en la perspectiva de la fundamentación de la doctrina teológica. Este sentido literal es el argumento de autoridad que basa las afirmaciones dogmáticas y teológicas.

Pero, si tomamos así el sentido literal, debemos confesar que el sentido literal no basta.

La teología espiritual, gnóstica, monástica antigua era un método de investigación y de descubrimiento de la Biblia como revelación del camino hacia Dios, del camino personal dentro del camino de toda la humanidad. Debe haber algo de verdad en esta concepción antigua.

Seguramente hubo modas literarias, artificios de estilo, excesos de alegorismo, simbolismos sin valor y arbitrarios en la teología espiritual antigua. Pero, estos excesos no condenan el método en sí.

Hemos de buscar una nueva exégesis espiritual. Sin ella la Biblia seguirá siendo un libro reservado a los especialistas. Los comentarios y libros actuales no constituyen una iniciación a la lectura espiritual de la Biblia, no revelan en ella el camino espiritual.

b) La teología espiritual antigua era monástica, y suponía la condición social antigua, en la que los monjes vivían apartados del mundo temporal y sin embargo, eran reconocidos como de valor social importante. Hoy día, este valor ya no es reconocido. Además, los religiosos están más separados de la vida económico-social del mundo actual que del mundo antiguo.

La teología espiritual de mañana será una teología para laicos. Estamos en el siglo del despertar de los laicos. Sin embargo, nos quedamos sin teología, sin institución, sin formación intelectual que sea para los laicos una iniciación y una ayuda en su ascensión cristiana (108).

La vida espiritual de los laicos, o se alimenta en las devociones modernas, o busca sus caminos sin descubrirlos, o se contenta con derivados de la formación sacerdotal, o es de tipo más bien moral y afectivo; no se presenta

---

(108) Los libros que se publican hoy día bajo el título prometedor de teología para seglares no son nada más que exposiciones resumidas de la teología para sacerdotes (disminuyendo un poco el vocabulario técnico escolástico).

bajo la forma de una revelación intelectual creeiente de Dios. Por eso, no es intelectual. La formación espiritual de los seglares no se dirige actualmente a su inteligencia. Es una debilidad.

No vamos aquí a presentar una solución antes de haber recorrido toda la problemática actual. Queríamos deeir nada más que esto: la teología gnóstica de los XII primeros siglos no es una institución superada. El advenimiento de la escolástiea no la hace inútil. Hay una exigencia permanente a la que no responde la teología escolástica en la forma clásiea que ha tomado en nuestra époea.

II.– LA TEOLOGIA COMO CIENCIA, O LA TEOLOGIA CRITICA, O LA TEOLOGIA DE LOS INTELECTUALES

1.– *La relación ambigua de la Iglesia y de los intelectuales.*

a) El problema de los intelectuales o el origen de la teología como ciencia.

Hay entre la Iglesia y los intelectuales una desconfianza mutua, consagrada por muchos conflictos históricos famosos. Hay que notar que bajo el nombre Iglesia consideramos las personas y las instituciones que la representan y la dirigen legítimamente. No consideramos a la Iglesia como comunión de los cristianos, en el misterio del cuerpo de Cristo, sino a los hombres, personas débiles afectadas por todos los complejos que da el ejercicio de la autoridad. Digamos entonces que entre las autoridades eclesiásticas y los intelectuales, la relación es ambigua (109).

Los intelectuales no son una categoría social definida. Ser intelectual no es una profesión. Generalmente los intelectuales tienen una profesión. Pero son intelectuales fuera de su profesión, gracias a la educación que han recibido o a la actitud mental que han adoptado. Los intelectuales no edifican ni la ciudad de los hombres, ni la ciudad de Dios.

Son muy distintos entre sí: cristianos fieles o cristianos que se han apartado de la Iglesia, creyentes o agnósticos; en Occidente nunca son indiferentes al cristianismo.

Hay en Occidente –es una característica fundamental del Occidente– una sucesión de intelectuales. Intelectuales son Clemente de Alejandría, Orígenes, Abelardo, S. Alberto, Sto. Tomás de Aquino, Erasmo y Francisco de Vitoria, Ricardo Simón y Pascal, y entre nuestros contemporáneos J. H. Newman, M. Blondel, L. Laberthonnière, H. Belloc, J. K. Chesterton, F. Heer, W. Dirks, H. Küng, G. La Pira, A. Fanfani, E. Mounier... Citamos solamente algunos nombres para evocar la categoría (110).

A veces los intelectuales se hacen teólogos, o los teólogos aceptan la perspectivas de los intelectuales. Son ellos quienes constituyen la teología de los intelectuales, o teología crítica.

---

(109) *F. Heer, Los intelectuales y la Iglesia,* Madrid, Prop. Pop. Cát. 1960.

(110) Habría que citar también a los protestantes y más aún, a los incrédulos, más numerosos, desde los averroístas izquierdistas del siglo XIII hasta los racionalistas contemporáneos. Ver una historia de la intelectualidad occidental en *F. Heer, Europäische Geistesgeschichte,* Stuttgart, 1957; y *Die dritte Kraft,* 1960. Es toda la verdadera tradición universitaria europea, la que a veces se mantiene fuera de las mismas Universidades, cuando éstas se dejan invadir por el conformismo.

Los intelectuales son los que expresan la razón en su función más alta y más completa: juzgar. Emiten el juicio de la razón, la "krisis" del espíritu humano (111).

Los intelectuales son los que no aceptan lo que se dice, lo que es recibido socialmente; son los que no se someten a la regla del grupo, los que quieren saber. Los intelectuales son los que preguntan: ¿cuál es la verdad de esto? ¿qué es esto en realidad? ¿qué podemos creer, aceptar como verdadero en lo que se dice? ¿qué sentido tiene esto?

Para ellos la realidad se esconde detrás de las apariencias. Lo que se muestra debe ser criticado. Es la razón que se instituye juez supremo: nada escapa a su crítica: ni los hombres, ni las instituciones, ni las doctrinas, ni los principios más sagrados.

Los intelectuales buscan la verdad, buscan el "saber" a través de la destrucción del "parecer".

En la Iglesia occidental, principalmente desde el siglo XII se mantiene una tradición intelectual. Esta somete a su crítica a la misma Iglesia, sus instituciones, su enseñanza, su doctrina. El estudio crítico, racional en el sentido de crítico, de la doctrina transmitida por la Iglesia constituye lo que se puede llamar una teología crítica, o una teología-ciencia.

No siempre, pero muchas veces, la teología crítica se presentó como una protesta contra la doctrina oficial de la Iglesia. De hecho, solamente en circunstancias excepcionales, como durante el magisterio de Sto. Tomás, la teología científica se desarrolló en armonía con las autoridades eclesiásticas, y sin resentimiento contra la doctrina oficial.

b) Las persecuciones contra los intelectuales y el fenómeno de la incredulidad de éstos.

Los intelectuales son para las autoridades eclesiásticas un factor disolvente, un peligro (112). Su espíritu crítico destruye y no construye; su auto-

---

(111) "Desde sus orígenes, la Universidad es una institución que pide a todos sus miembros un "Ethos", a todos el mismo: el "Ethos" de lo científico". Científica es la búsqueda de la realidad, la verdadera realidad última de todo. La sumisión a la ética de la realidad, es el honor, el deber, la responsabilidad de las Universidades de tipo europeo tradicional. Es la misión que define a los intelectuales. Cfr. *E. Anrich, Die Idee der deutschen Universität und der Reform der deutschen Universitäten,* Darmstadt, 1960, pp. 5-12. La teología universitaria es también una teología que busca la realidad de la revelación cristiana oculta bajo los conformismos cristianos.

(112) "La cristiandad en todas sus confesiones, teme a los intelectuales como "elemento disolvente". Como interrogadores que ponen en tela de juicio lo que enseña la fe de la Iglesia, e incluso lo que está escrito en el Antiguo y Nuevo Testamento". Cfr. *F. Heer, Los intelectuales y la Iglesia,* p. 25.

nomía es una fuente de desorden y anarquía; sus protestas amenazan la tranquilidad del pueblo cristiano; la afirmación del juicio de la razón es un acto de rebeldía contra la fe y la autoridad doctrinal. Finalmente, los intelectuales son la fuente de todas las herejías; y éstas, la causa de todas las desgracias de la historia. Tal es, por lo menos, la reacción que a veces prevalece en la mente de las personas responsables de la Iglesia.

Contra los intelectuales siempre se levantaron denunciadores sin piedad y sin misericordia. Llegaron muchas veces a excesos de odio, de acusaciones, como si fueran verdaderamente la causa de todas las corrupciones y de todos los pecados en la Iglesia. Son ellos quienes crearon esta impresión, tan profundamente impresa en el cristiano medio y entre los organismos de autoridad, de que los errores intelectuales son los males más grandes que hay en la Iglesia, y que los herejes son los mayores malhechores de la Iglesia. Algunos son aterrados por el pánico ante los errores intelectuales y pierden toda ponderación. A veces la misma jerarquía Eclesiástica dio demasiada libertad a estos denunciadores, o les favoreció de una manera que era casi un estímulo, y así es como la desconfianza contra el espíritu crítico se mantiene.

Un caso ejemplar fue el proceso de S. Jerónimo contra Orígenes: ejemplo de persecución implacable, apasionada, fanática (113). Hay otros ejemplos famosos: S. Bernardo y Abelardo. En los tiempos modernos se multiplican; desde Erasmo y Ricardo Simón, ¡cuántos humanistas, físicos, científicos, filósofos, teólogos perseguidos sistemáticamente por teólogos con vocación de defensores de la ortodoxia, u otras personas eclesiásticas! ¡cuántas condenaciones desde la de los averroistas, aristotélicos, y hasta de S. Tomás en 1277!

Los jueces que condenan tan severamente, tienen la impresión de salvar la Iglesia de peligros gravísimos. De hecho, puede haber sido una salvación momentánea. Pero en general, había otros problemas, denunciados por

---

(113) "Le florilège hieronymien (de textes du *Péri Archon* cités dans *la lettre* a Avitus) est donc conçu dans la même esprit qui animera encore au VIe siècle les redacteurs du florilège de Justinien: un esprit de partialité qui pousse la rédacteur à ne signaler que ce qui est mauvais et à omettre tout ce que peut être bon; à forcer les couleurs violentes; à exagérer les contrastes, mais à dissimuler les nuances; à donner comme des affirmations absolues et sans réserves ce qui, dans l'esprit de l'anteur primitif, était proposé sous forme d'hypothèse et écrit comme la présentation de simples possibilités. Ce n'est pas autre chose qu'un catalogue d'hérésies, une liste de monstruosités. On n'a jamais le droit d'oublier, en lisant de tels recueils d'extraits, pour quel but ils ont été fabriqués, et les sentiments qui animaient les collectionneurs de fragments. Nous n'accuserons pas évidemment saint Jérome d'avoir fabriqué les textes; il veut citer Origène et il le cite, mais c'est dans un esprit d'opposition qu'il le fait". *G. Bardy, Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène,* París, 1923, p. 187, cité dans *G. Fritz,* art. *Origénisme* en D.T.C., t. XI, col. 1574.

los mismos intelectuales, y que se quedaron escondidos, callados, mientras que oficialmente se consideraba la situación como resuelta.

Consecuencia de esta situación: desde el siglo XIII una gran parte de los intelectuales occidentales se apartan de la Iglesia y siguen criticándola no desde adentro, sino de afuera, hasta que finalmente en el siglo XIX casi todos los intelectuales hayan abandonado la obediencia a la Iglesia.

En esta situación, había una solución fácil: atribuírla al orgullo de la razón, a la rebeldía, al pecado de la inteligencia autónoma. Pero, uno se puede preguntar acaso la Iglesia no se perjudica a sí misma. Lo que la razón de los intelectuales dice, es lo siguiente: la Iglesia no es fiel a lo que pretende ser; lo que ella muestra no es la realidad. ¿No habrá algo de verdad? ¿es prudente acaso condenar el orgullo de la razón sin dar atención a sus razones? En todo caso es una decisión muy grave la de condenar una clase de intelectuales, o a veces a casi todos los intelectuales de suerte que estén viviendo en una actitud ofensiva contra la Iglesia. Ellos llevan hasta los pueblos a la rebeldía.

Las clases populares no se apartan espontáneamente de la Iglesia. La experiencia de la Iglesia occidental muestra siempre que el alejamiento viene de la influencia de los intelectuales. Todos los movimientos anticlericales o antirreligiosos desde el siglo XIII son inspirados por intelectuales.

Al comienzo de este siglo habíamos llegado a esta situación: se había creado un abismo entre los intelectuales actuando en nombre de la razón y la enseñanza de la Iglesia. Esta había llegado a un callejón sin salida, un círculo vicioso: estaba condenada a condenar todas las ideas emitidas en nombre de la razón independiente. A cada condenación, el abismo se hacía más insuperable. La consecuencia de esta situación fue la descristianización de las masas llevadas cada vez más por los intelectuales confirmados en su rebeldía. (114).

c) La razón al servicio de la fe.

Algunas veces aparecieron teólogos que tomaron la decisión de aceptar el desafío de la razón y de poner su poder tan temible al servicio de la fe. Pensaban que no podía haber divergencia sino convergencia entre el juicio de

---

(114) Y en cuanto a los intelectuales que quieren ser fieles a la Iglesia, ¿cuántas veces se les ha impuesto el silencio como precio de la fidelidad? Pero, ¿la razón sería tan inútil, tan ilusoria, tan incapaz de pronunciar juicio alguno cuando se trata de la Iglesia? ¿Se puede decir que la Iglesia escapa totalmente a todo juicio de la razón? ¿No habrá ganado más bien al oír la palabra de la razón? Pensemos en el silencio impuesto a Ozanam, o Lacordaire, para citar solamente a hombres del pasado.

la realidad por la razón, la penetración de la verdad por la razón y el juicio de la fe, ya que ambos procedían del mismo Dios de la verdad.

Buscaron un método para integrar en la visión de la realidad sobrenatural por la fe, la capacidad de visión y de percepción que la razón puede tener de la misma realidad. Pensaban que en cierta manera todo en este mundo, incluso las realidades sobrenaturales, podía ser legítimamente sometido a la razón, aunque bajo la vigilancia y la luz superior de la fe.

Así pensaron en la antigüedad, Clemente y Orígenes, en seguida en la edad media S. Alberto y Sto. Tomás de Aquino, en la edad moderna los humanistas cristianos y los jesuitas, en la edad contemporánea, los críticos católicos impulsados por León XIII; y así parece que ya hemos agotado la lista. Los riesgos son grandes. Pocos son los que aceptan la aventura.

Estos teólogos son los que fundaron la teología-ciencia. Creyeron que en la Iglesia y en la doctrina propuesta por ella había una materia sobre la que se podía ejercer la crítica racional y su fuerza de penetración, una materia en que había que hacer la distinción entre la realidad y la apariencia. El juicio crítico de la razón serviría (115).

Notemos que la escolástica clásica cambió radicalmente el sentido de la noción de teología-ciencia. Conservó la palabra degradando el sentido de manera que la ciencia teológica en el sentido conocido actualmente como tradicional, sea exactamente lo contrario de la ciencia teológica en el sentido de Sto. Tomás. A primera vista las fórmulas parecen idénticas; pero las fórmulas significan otra cosa.

Según la escolástica clásica, el carácter científico de la teología consiste en su sistematización. El ideal de la teología-ciencia es exponer toda la doctrina cristiana en un sistema de proposiciones vinculadas entre sí por medio de deducciones, formando un conjunto de principios y conclusiones coherentes (116). El papel de la razón se reduce entonces a la claridad de la exposición.

---

(115) Ver ejemplos de crítica racional en teología en *M. D. Chenu, ¿Es ciencia la teología?*, Andorra, 1959, pp. 57-116.

(116) La tarea de los teólogos es, según *L. Lercher, Instituciones theologiae dogmaticae*, t. I, 5.ª ed., 1951, p. 333: "debent ex revelatis conclusiones deducere et veritatem revelatam in se et cum veritatibus naturaliter cognitis (quae continue augentur) in unum systema componere"; según *J. M. Hervé, Manuale Theologiae dogmaticae*, t. I, 2.ª ed., París, 1926, "ut audiatur efficaciter verbum Dei, non sufficit ut auribus percipiatur, sed maxime requiritur ut methodice proponatur et captui omnium accomodetur, quod est opus theologiae". Se dice claramente que la obra de la razón teológica es pura exposición metódica; no es juicio crítico.

El mismo *Y. Congar* no se aparta del concepto clásico tradicional de la ciencia teológica en *La Foi et la Théologie*, Tournai, 1962, pp. 130-132. Sin embargo, en la teología tradicional, no se trata de ciencia sino de doctrina de autoridad propuesta metódicamente.

Pero, esto no es la ciencia según Aristóteles y Sto. Tomás. La deducción, el "discursus" es solamente el instrumento de la razón, por el cual esta razón ejerce finalmente su crítica. El juicio de la realidad, y la distinción de las ilusiones y falsas convicciones tal es la obra de la razón.

Por eso desde el siglo XIII, los sucesores de Sto. Tomás abandonaron el concepto de teología-ciencia: tienen temor a la razón. Más tarde tomarán otra vez la expresión, pero en un sentido inofensivo (117).

Es verdad que muchos motivos parecen justificar el temor a la razón crítica. Muchos prefieren ver a los intelectuales fuera de la Iglesia y, sobre todo fuera de la teología.

La razón crítica es más destructiva que constructiva. Cuando los teólogos críticos no son al mismo tiempo santos, no edifican a los fieles y perturban la tranquilidad de la sociedad religiosa.

Además, los intelectuales sufren de una enfermedad terrible: la envidia y el odio. Todas las edades de libre expresión de la razón crítica en la cristiandad, siglo XIV, siglos XII a XV, siglo XVI, fueron edades de controversias. No fueron controversias de ideas solamente, controversias pacíficas, sino también rivalidades y luchas de partidos, con armas a veces poco leales. Es el precio de la libertad de la razón en Occidente (118).

Por eso a veces nos felicitamos de que desde el siglo XVII hayan desaparecido las controversias en la Iglesia, o casi desaparecido. El ambiente es más sereno. Sin embargo, no nos alegremos demasiado. El precio de la paz doctrinal ¿no será que hoy día los intelectuales están en su mayoría fuera de la Iglesia? ¿y que los mismos intelectuales en la Iglesia tuvieron que quedarse callados? Después del Concilio Tridentino los límites de la libertad de la razón crítica en la Iglesia se hicieron cada vez más estrechos, y la presión de la au-

---

(117) Cfr. *C. Dumont, La réflexion sur la méthode théologique,* en *Nouv. Rev. Théol.*, t. 83, 1961, pp. 1034-1050, y t. 84, 1962, pp. 17-35, artículo fundamental para entender la verdadera concepción tomista, y por qué los sucesores la abandonaron.

(118) *F. Heer* describe así el fenómeno: "Junto a un gran temor de los hombres de la Iglesia por su dominio y posiciones, y un temor no menos grande de la comunidad de los fieles por el firme baluarte de la doctrina consagrada, asoma hasta nuestros días, como vicio principal de los intelectuales europeos, la envidia, constituida en gran potencia por antonomasia, en el recinto interior de la intelectualidad. Esta envidia es un fecundo y terrible fermento de las grandes controversias intelectuales; un resorte motor que hace avanzar a la intelectualidad de Europa desde su primer grandioso despliegue en la escolástica de los siglos XII al XIV. No siempre tiene que manifestarse conscientemente. Adopta mil modalidades y variantes; en su forma brutal, se exterioriza en discursos acusatorios y denuncias encaminadas al aniquilamiento físico y al anonadamiento psíquico del adversario. Sublimada, puede contribuir a magníficas realizaciones de crítica científica y al esclarecimiento crítico de la producción intelectual del adversario y de la propia; en este último supuesto, unida a un moderado odio del propio yo, que es otra característica importante de los intelectuales europeos en el espacio cristiano" (*Los intelectuales y la Iglesia,* p. 16).

toridad doctrinal cada vez más fuerte. Tenemos la paz intelectual. Nunca hubo tanta paz intelectual en la Iglesia como en el siglo XIX. ¿Fue un bien o un peligro?

Además, estos mismos intelectuales, estos críticos, estos teólogos, se dejan también seducir por el poder. Luchan para atraer los favores del poder, y para derrotar a sus adversarios gracias a la intervención del poder. Ellos mismos se dejan seducir por la participación que se les ofrece en el poder, y se hacen los defensores del poder cuando ésto les conviene. Traicionan la verdad por los favores y el poder que conquistan gracias a la fama que tienen de servir a la verdad. Son hechos históricos que se repiten en todas las épocas. Los teólogos no son todos santos (119).

Ahora bien, a pesar de todo ello, la teología crítica se justifica, y es mejor tener a los intelectuales dentro de la Iglesia que fuera, lo que no es posible si no se les deja la libertad crítica de pensar el mismo cristianismo.

d) Evolución de la razón crítica.

La razón crítica se integra por primera vez en el cristianismo con los alejandrinos, Clemente y Orígenes. En el siglo V nace la persecución antiorigenista.

El resultado será que se excluye del Oriente todo espíritu crítico hasta nuestros días. ¿Acaso puede la Iglesia oriental felicitarse por las consecuencias?

---

(119) El caso extremo es el de los teólogos jueces de Juana de Arco. F. Heer cita el caso de Aleandro. Pero el mismo Erasmo perdía fácilmente su ironía crítica cuando se trataba de adquirir una protección. Citemos aun a *F. Heer*: "Cuanto más solitario e impotente sea el intelectual, tanto más le fascinan los poderosos en la Iglesia, en el Estado y la sociedad. Según sean su situación y temperamento, el intelectual se vuelve, bajo el hechizo de esa fascinación, un servidor devotísimo de su señor prelado, su señor rey, su príncipe, su superintendente, su consistorio, convirtiéndose de esta suerte en inexorable defensor de una estrecha y medrosa ortodoxia. Un servicio cumplido en todo momento fielmente da derecho a recompensa: ese mismo intelectual llegará a ocupar posiciones de autoridad y será obispo, cardenal o dignatario de su confesión religiosa. He aquí un ejemplo célebre que hoy, a nuestro entender, ya no hiere susceptibilidades: Aleandro, el compañero de estudios y cuarto de Erasmo de Róterdam en Venecia, cuando trabajaba en la imprenta de Aldo Manucio, abandona luego, en París, su cargo universitario, es nombrado Nuncio Apostólico en el Imperio y se convierte en uno de los más odiados caudillos del integralismo romano que quisiera exterminar a Lutero, y durante toda su vida no perdonará a Erasmo, el que en su juventud confesase a este amigo suyo su personal descreimiento. El afán de poder —de suyo inadecuado al espíritu— agota, envenena y seduce a intelectuales europeos y los precipita en graves luchas en el seno de la Iglesia..." (o.c., p. 17).

La razón crítica reaparece en la cristiandad en el siglo XII, triunfa en la creación de las Universidades. Después de la síntesis de Sto. Tomás, se aparta rápidamente de la Iglesia. Entre la Facultad de las Artes y la Facultad de Teología se crea un abismo que hasta ahora no ha sido superado.

En aquella época el instrumento de la razón era la filosofía antigua, aristotélica sobre todo. En el siglo XVI aparece y se impone otro instrumento: la crítica histórico-literaria; después la ciencia experimental de la naturaleza: instrumentos que permiten una crítica del cristianismo más radical aún, que la del cristianismo averroista del siglo XIII.

La crítica nueva actúa dentro de la Iglesia con los humanistas cristianos y los jesuitas, los benedictinos, los oratorianos, hasta el siglo XVII-XVIII. Después, sale de la Iglesia.

Veamos rápidamente esta evolución de la razón crítica y cómo por ella se formó en algunos momentos privilegiados una teología crítica.

2.– *Los alejandrinos: Clemente y Orígenes.*

Clemente es consciente de la distinción entre el método de la razón y el método de la fe. La razón, o la filosofía es una búsqueda (zetesis), la fe es un descubrimiento (heuresis). La razón busca, y la fe recibe.

Sin embargo, acepta a la razón para investigar el objeto de la fe. Al lado del conocimiento de fe, y dentro del conocimiento de fe, acepta el conocimiento de la razón filosófica. Esta lleva a la ciencia (episteme). Clemente toma la ciencia en su sentido aristotélico. La ciencia es un conocimiento firme, sólido, seguro (bebaios).

El acceso a esta ciencia se hace por medio de la demostración discursiva, del raciocinio con motivos sólidos. La ciencia se distingue así de la opinión que es un conocimiento frágil, susceptible de ser destruido por otros razonamientos. La ciencia nunca es susceptible de ser destruida por un nuevo razonamiento (120).

Clemente introduce bien en el conocimiento cristiano una razón crítica cuya finalidad será conocer la realidad, mostrar la realidad escondida en la variedad de las opiniones, las cuales se apegan a las apariencias.

Clemente estima que esta ciencia es un deber de los cristianos. Es fiel al ideal cultural de la antigüedad helenística. Tiene fe en el valor del espíritu humano y de la razón. Su ejercicio se justifica por sí mismo.

Orígenes también distingue dos niveles de conocimiento religioso: uno procede de la fe; el segundo recurre a la luz de la filosofía. Orígenes es me-

(120) Cfr. los textos citados por *J. Daniélou, Message évangélique et Culture hellenístique aux IIe. et IIIe. siècles*, pp. 283-296.

nos optimista que Clemente en cuanto al valor de penetración del conocimiento racional. Pero no lo menosprecia.

Orígenes procura explicitar el contenido de la fe con la ayuda de la filosofía. En aquel tiempo el único instrumento de la razón era la filosofía. El alcance de la filosofía para separar la realidad de las ilusiones, apariencias, falsas verdades, es limitado. El progreso de las ciencias naturales y de las ciencias históricas al que hemos asistido, nos dio una demostración contundente de sus insuficiencias. Pero no deja de penetrar hasta cierto punto en la realidad.

De hecho el uso de la filosofía lleva a Orígenes a descubrir cosas que no existían. Su aplicación del dogma contiene revelaciones que contradicen la verdad revelada. Además, ésta no había sido totalmente declarada y propuesta en todos sus detalles por la Iglesia. Los errores de Orígenes tienen excusas, y el mismo no presentó nunca sus doctrinas teológicas como doctrinas del mismo valor que la fe, sino como explicaciones hipotéticas que se podían aceptar o rechazar libremente (121). No son herejías, y no lo habrían sido aunque la doctrina de la Iglesia hubiese estado definida.

3.— *La teología-ciencia en la edad media.*

a) Sto. Tomás.

La teología monástica medieval usaba y adoptaba las técnicas literarias de la antigüedad. Con Abelardo apareció la "quaestio", tratada conforme a los principios de la dialéctica para conciliar las discordancias (122). Son ejercicios de la razón humana, pero de una razón que se somete totalmente al fin teológico y no actúa según toda la dimensión de su acto propio.

En el siglo XIII aparece la filosofía de Aristóteles y con ella la concepción aristotélica de la ciencia, o sea la afirmación del poder autónomo de la razón para conocer la realidad (123).

---

(121) Cfr. *J. Daniélou, Origène,* 1948, p. 202: "L'attitude d'Origène sera double. D'une part, il adhère à la foi traditionnelle; mais par ailleurs, il "propose" des opinions qui essaient de l'expliciter. Ces opinions, il les propose "gymnasticos" a l'itre d'exercice, en insistant sur leur caractère personnel et par conséquent, sur la liberté entière qu'il y a de les tenir ou de les rejeter".

(122) Cfr. *M. D. Chenu, Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin,* 2.e éd., Paris, 1954, p. 72 s.

(123) Sobre la teología-ciencia en el siglo XIII, cfr. *M. D. Chenu, La Théologie comme science au XIII.e siècle,* 3.ª ed., París, 1957. *A. Hayen, La théologie aux XII.e, XIII.e et XX siècles,* en *Nouv. Rev. Théol.*, t. 79, 1957, pp. 1009-1028; t. 80, 1958, pp. 113-132; *C. Dumont, La réflexion sur la méthode théologique,* en *Nouv. Rev. Théol.*, t. 83, 1961, pp. 1034-1050; t. 84, 1962, pp. 17-35.

La generación de Sto. Tomás se daba cuenta de lo que significaba la ciencia de Aristóteles. Los maestros de la Facultas Artium afirmaban la autonomía de la razón y su valor para fundar un conocimiento verdadero que no sea dependiente de la revelación. Los maestros de teología tuvieron que enfrentar la voluntad de independencia de los "Artianos".

La ciencia aristotélica, tal como la entendieron los escolásticos, se definía por tres elementos: (124).

1.— El conocimiento de las esencias por el descubrimiento de sus propiedades;
2.— El uso del raciocinio, de la argumentación como instrumento de descubrimiento de la realidad;
3.— La evidencia racional de los principios.

Cuando apareció esta noción en su total claridad, los teólogos opinaron, en un movimiento casi unánime, que tal ciencia era incompatible con la teología (125), y que tampoco se podía utilizar en la misma teología. Sin embargo, Sto. Tomás aceptó el desafío de la razón filosófica e intentó su integración en la teología (126).

Sto. Tomás acepta la razón humana, la razón de los filósofos como instrumento de investigación y de invención, acepta el discurso, la deducción aristotélica como razonamiento capaz de descubrir (127), y conocer la realidad. Confió en la razón a pesar de su autonomía, porque ella procede de Dios tanto como la fe; entre la luz de la razón y la luz de la fe no puede haber contradicción; entre la realidad descubierta por la razón y la descubierta por la fe no puede haber divergencia (128).

---

(124) Cfr. *C. Dumont*, en *Nouv. Rev. Théol.*, p. 83, 1961, pp. 1036-1043.

(125) La condenación de 1277 significa que los teólogos no aceptan de ninguna manera el ideal de la razón autónoma. Pero la condenación fue inútil y no tuvo efecto fuera del ambiente de la teología. Los averroístas siguieron dominando en la Facultad de las Artes. Lo único que se logró fue la separación cada vez mayor, y el abismo de incomprensión entre los filósofos y los teólogos. El gran cisma de la intelectualidad europea viene del siglo XIII. Cfr. *C. Dumont*, art. cit., pp. 25-28.

(126) Cfr. *C. Dumont*, *o.c.*, p. 28. La pregunta "Utrum theologia sit scientia", significa: "¿Puede el teólogo conformarse con el ideal autónomo de la razón?".

(127) "Ad inventionem veritatis in quaestionibus ex principio fidei, oportet argumentis uti". Cfr. *M. D. Chenu*, o.c., p. 43.

(128) "Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum. Quamvis autem naturale lumen mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae per fidem manifestantur, tamen imposible est quod ea quae per fidem nobis traduntur divinitus, sint contraria his quae per naturam nobis sunt indita: oporteret enim alterum esse falsum, et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset auctor falsitatis, quod est imposible; sed magis cum imperfectis inveniantur aliqua imitatio perfectorum, quamvis imperfecta,

Sto. Tomás asumió también en la teología la búsqueda de las esencias del mundo sobrenatural. Por el proceso discursivo, la teología se dedica a la penetración de las propiedades esenciales de la realidad revelada. Antes la teología siempre había sido la explicación de la historia de Dios en el mundo, la explicación de un tiempo. Con Sto. Tomás este esquema y esta perspectiva no desaparecen. Pero la labor propia de la teología se orienta hacia otras metas: la consideración de los objetos revelados en sí, para determinar su realidad esencial y sus causas.

Claro está que la aplicación de este método llevó a un conocimiento más distinto y profundo de la realidad cristiana, separando su esencia de las formas literarias o accidentales de su aparición histórica. La razón discursiva al penetrar las esencias, hizo progresar el conocimiento.

Existía el peligro de dejar de lado el aspecto esencialmente histórico del cristianismo. En los siglos de la escolástica decadente, no siempre los teólogos evitaron el peligro; reduciendo la teología a una determinación de las esencias (129). Pero en sí el método discursivo era una contribución positiva a la comprensión de la realidad cristiana. Por eso Sto. Tomás lo aceptó sin vacilar.

Finalmente, la teología no podía ser una ciencia basada en la evidencia de sus principios, que son objetos de fe. Sto. Tomás resuelve la dificultad proponiendo la teología como ciencia subalternada que busca sus principios en otra ciencia superior: la ciencia de la visión beatífica. La teología no tiene la evidencia de sus principios, pero la tendrá más tarde: es una forma de subalteración nueva, no prevista por Aristóteles, pero una forma que permite la legitimación del método científico de Aristóteles en la teología (130).

Siendo subalternada, la teología no es autónoma, en el sentido de que recibe sus principios de otra ciencia, y está orientada, dirigida por esta otra

---

in his qua eper naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem tradita sunt. Sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea quae sunt philosophiae sint contraria eis quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis...", *In Boetium de Trin.*, qu. 2, art. 3.

(129) Cfr. *C. Dumont*, o.c., p. 1038: "On marque ainsi un immense progrès de méthode, car on unifie vraiment toute la théologie autour d'un "subjectum", absolument centralisateur. Ce faisant, les maîtres du XIIe. siècle ont conscience, du reste, de ne pas s'écarter de l'horizon de la Bible, car cette essence divine, centre de l'étude sacrée, est bien le Dieu vivant de la Révélation. Cependant, il couraient un risque en adoptant le point de vue de la science dans la désignation de sujet de la théologie. Le danger consistait en ce que la tendance inévitable à l'objetivation, qui est le fait de toute science, pouvait un jour ou l'autre dissocier la théologie de la réalité historique du salut pour l'engager dans la pure spéculation sur les conclusions démontrées. Et les faits ont montré que ce risque n'était pas illusoire".

(130) Sobre la ciencia subalternada, cfr. *M. D. Chenu*, o.c., pp. 71-85; *C. Dumont*, a.c., pp. 29-35.

ciencia, es decir, orientada por su aspiración hacia la ciencia de la visión, pero es autónoma en el sentido de que actúa según todo su dinamismo propio, penetrando la realidad nueva que le ofrece la revelación. Y esto basta para que sea una ciencia verdadera y una ciencia compatible con la fe cristiana.

Como se ve, Sto. Tomás quiso proponer y realizar una verdadera síntesis entre la fe cristiana más auténtica y una verdadera ciencia en el sentido aristotélico más completo, o sea, una labor de penetración de la realidad por medio del método aristotélico, el silogismo "faciens scire".

b) Decadencia de la teología-ciencia y abandono, por la evolución de la escolástica hacia su forma clásica moderna.

No es necesario hacer aquí la historia de la teología-ciencia desde el siglo XIII. Basta recordar que los escolásticos renunciaron al impulso inicial de la teología-ciencia de Sto. Tomás, al dinamismo de la razón, para orientarse hacia una sistematización y una definición de las "conclusiones teológicas", o sea, se hicieron los auxiliares de la autoridad doctrinal. La teología de Sto. Tomás era desinteresada: no tenía otra intención que la de "saber". La intención de los escolásticos clásicos será cada vez más la de "definir la ortodoxia católica", definir la *doctrina* que todos los fieles deben creer, dando a cada proposición su grado de certeza.

Los sucesores inmediatos de Sto. Tomás rechazaron la concepción de ciencia aristotélica entendida en toda su fuerza de crítica de la experiencia y descubrimiento autónomo de la realidad. Más tarde, los escolásticos reintegraron la idea de ciencia. Es clásica en todos los manuales. Pero, la interpretatan en un sentido suavizado e inofensivo. La teología es ciencia porque procede por deducciones. Sin embargo, ya no consideran la deducción como medio para alcanzar la realidad que se esconde, sino como fin: lo que su teología busca son las proposiciones-conclusiones, o sea lo "virtual revelado", o bien la misma exposición sistemática en forma de silogismos. Llegan a definir que la teología es ciencia porque expone sus proposiciones en forma de silogismo y de un conjunto ordenado de silogismos. En esta concepción la ciencia ya no es más el dinamismo de la razón crítica, sino más bien un sistema estable, un conjunto de proposiciones vinculadas entre sí. Ahora bien, esto no es una ciencia en un sentido que corresponda a la vitalidad interna de la razón. Bien se puede comprender por qué la vitalidad de la razón buscó otros caminos que el de la teología desde el siglo XIV: no había posibilidad de realizar, de desarrollar una verdadera actividad racional dentro de la teología. Los intelectuales se apartan cada vez más de la teología desde el siglo XIII.

La escolástica clásica tomó elementos formales del aristotelismo y dejó su alma. Se interesó por las esencias. Pero, en la ciencia, la búsqueda de la esencia es instrumento del conocimiento de la realidad. La escolástica clásica tomó como objeto la definición de esencias. El objeto de su estudio fue no la realidad sino la esencia, es decir, un sistema conceptual destinado a sustituir la realidad.

Ahora bien, Dios no es una esencia y no se deja captar en una definición de tipo esencial. Sto. Tomás tenía el sentido vivo de la distancia entre la realidad, objeto de la teología, y las definiciones conceptuales; esta distancia estimulaba el dinamismo de la razón, a la que no se permitía detenerse en definiciones definitivas, y en su sistema cerrado (131). Después de Sto. Tomás perdieron el sentido de esta tensión y dieron más atención a la definición de fórmulas que al conocimiento del Dios escondido.

Si los intelectuales se apartaron de la teología, también la teología se apartó de los intelectuales. La teología se interesó cada vez más por una función social: la de auxiliar del magisterio. Le interesaba la doctrina más bien que la ciencia, el conocimiento real de Dios por la persona humana. La finalidad de la teología fue la de conocer todas las proposiciones reveladas y las proposiciones conectadas con la revelación. Por el contrario, la preocupación de Sto. Tomás era la de "conocer" de otra manera, es decir, de conocer según el modo de la razón lo que la fe recibía de Dios: "fient ei intellecta vel scita, quae prius erant tantummodo credita" (132).

Para con los intelectuales y su espíritu crítico, la actitud de la teología clásica no podía ser otra que la de desconfianza, ya que constituían una amenaza permanente de desorden en el edificio armonioso de las proposiciones en que se expresaban las esencias reveladas.

La teología escolástica clásica, auxiliar del magisterio tenía y tiene auténtico valor intelectual, desde luego. Es un auxiliar muy útil para las definiciones de la realidad sobrenatural. Hemos recordado en un párrafo precedente el valor que el magisterio eclesiástico le atribuye. Pero, ella no agota la capacidad de penetración racional de la realidad, no agota el espíritu crítico. La razón es un movimiento insaciable. No se da por satisfecha con la definición de un sistema estable de proposiciones. De hecho aparecieron nuevas técnicas

---

(131) Cfr. *C. Dumont*, a.c., p. 33. El autor cita los textos de Sto. Tomás en que aparece claramente que el objeto de la teología-ciencia no es una esencia. Sería imposible, puesto que Dios no se deja representar por un concepto. Dios es un ser escondido. De El se sabe no lo que es, sino lo que no es. Es un Existente que interpela a los hombres por las señales de sus efectos en el mundo, es decir por una historia. Cfr. *Expos. super librum. Boethii de Trinitate*, qu. 2, art. 2, ad. 2: "effectus cognitio supplet locum cognitionis quidditatis causae". "Vel potest dici quod hoc ipsum quod scimus de eo quid non est supplet locum in scientia divina cognitionis quid est".

(132) *In Boeth. de Trinitate*, qu. 2, art. 2.

de búsqueda y descubrimiento crítico de la realidad. Chocaron contra el ideal nuevo de la escolástica, puesto que ésta se había alejado demasiado de la tentativa y del espíritu de Sto. Tomás.

Así es como el tomismo se transformó en un sistema y se perdió el espíritu de Sto. Tomás, por lo menos hasta los ensayos de renovación que siguieron al nuevo estímulo dado por León XIII en *Aeterni Patris.*

La debilidad de la escolástica clásica (del siglo XIV en adelante) se manifestó frente a la intervención de tres factores o tres críticas fundamentales: la crítica histórica, la ciencia experimental y la vida mística. De hecho, la razón se lanzó desde los siglos XIII-XIV en estas tres direcciones: crítica histórica, ciencia experimental y estudio subjetivo de la vida mística. Estas tres disciplinas desprestigiaron totalmente la escolástica en su valor de ciencia.

La escolástica cultivó exclusivamente la deducción. Tenía una colección de sentencias bíblicas, patrísticas o recientes como principios. No criticó su colección de principios. Cuando aparecieron los métodos históricos, no estaba apta para incluir los nuevos progresos de la crítica racional. La deducción es uno de los instrumentos de la razón, pero no es el único.

La escolástica medieval y clásica trató de desarrollar lo más posible la deducción a partir de sus principios.

Intentó mantener su competencia universal de ciencia superior. Cuando nacieron las ciencias experimentales, los teólogos intervinieron en nombre de la deducción científica a partir de sus principios. Fue un desastre. Cayeron en una verdadera logomaquia. Ya en el siglo XV se decía: teología - stultilogía. Inútil recordar el caso de Galileo. Es uno entre miles de intervenciones abusivas de los teólogos en el campo de la experiencia. A pesar del fracaso de la deducción, llevados por su formación, y su pretensión de juzgar universalmente, los teólogos perseveraron hasta el siglo XIX: fue el golpe final del prestigio de la teología en el mundo occidental. Todos los científicos salieron de la Iglesia, o por lo menos de la obediencia a la teología.

Finalmente, desde el siglo XIV la queja es universal contra la falta de espiritualidad de la teología. La teología no lleva a Dios, es palabra humana; no da una formación espiritual. Se conocen las injurias de Lutero, sus sarcasmos contra los escolásticos. Pero, la crítica es también católica. Todos los espirituales se quejan de que la teología no es un alimento espiritual (133).

---

(133) *Mabillon,* tan sabio y tan ponderado, escribía lo siguiente sobre el método escolástico: "Si on n'avait pas introduit dans la théologie moderne mille questions inutiles, on pourrait aisément se contenter de cette méthode, laquelle après tout a ses avantages. Mais, non seulement on a défiguré la théologie par des questions chimériques, on a même presque abandonné les raisonnements théologiques, pour en substituer d'autres en leur place, qui sout quelquefoits pitoyables, puérils, et indignes de la gravité de notre sainte religion...". Cfr. *R. J. Hesbert, Science et Sainteté,* París, 1958, p. 48.

De hecho la teología moderna clásica tuvo una historia que la separó del desarrollo intelectual del Occidente desde el siglo XIV. Este no se desinteresó del cristianismo, sino que formó una nueva teología racional.

4.— *La teología crítica del Humanismo y de la Ilustración.*

a) Generalidades.

La escolástica del siglo XIII no fue, y no podía ser la última expresión de la razón crítica en Occidente. Nadie tenía el poder necesario para detener el dinamismo de la razón crítica. Los intelectuales no iban a desaparecer porque el arzobispo de París los condenó en 1277.

Por otra parte, la razón crítica no se podía desarrollar en un terreno neutral, indiferente al cristianismo. En los países de la cristiandad nadie se queda indiferente al cristianismo. No existe de hecho el neutralismo y es muy probable que nunca existirá. No hubo, no hay y no habrá pluralismo en el sentido de una yuxtaposición pacífica de diversas corrientes intelectuales mentales en materia religiosa. El cristianismo impregnó totalmente la cultura europeo-americana. No hay ningún movimiento intelectual que no tome posición frente al cristianismo. Más aún: no hay ningún movimiento intelectual, en que su actitud frente al cristianismo, no revela el fondo, el núcleo de su dinamismo intelectual.

Pues bien, desde el siglo XIV comienza a desarrollarse la crítica racional en tres direcciones. El desarrollo estalla en el siglo XVI y toma el nombre histórico de Humanismo, retrocede un poco durante el siglo XVII, el gran siglo de la Restauración tridentina, pero triunfa definitivamente, irresistiblemente en los siglos XVIII y XIX.

Se trata de la crítica histórico-literaria, de la crítica científico-filosófica, y de la crítica moral-psicológica. La primera se basa en el descubrimiento del pasado y utiliza las técnicas históricas; procede de un sentido nuevo del tiempo. La segunda se basa en los descubrimientos de las leyes de la naturaleza física y utiliza las ciencias nuevas físico-matemáticas: procede de una idea nueva de la materia y de la cantidad. La tercera se basa en el descubrimiento de la subjetividad, utiliza la introspección psicológica y procede de una idea renovada de la persona humana.

No era posible que estas tres críticas no se encontrasen con el cristianismo. Así nació una triple crítica del cristianismo, y podríamos decir una triple teología.

Pero estas tres críticas se formaron al mismo tiempo que la teología se fijaba en la ortodoxia y se cerraba a toda nueva expresión de la razón crítica. Desde el siglo XIII el conflicto está latente con la teología oficial. En el Humanismo la convivencia con la Iglesia oficial todavía es posible gracias a una tolerancia de las autoridades eclesiásticas, más abiertas que su teología oficial. Desde el siglo XVII, el caso de Galileo muestra que la separación es inevitable históricamente. En el siglo XVIII estalla la gran Rebelión de los intelectuales, fenómeno fundamental de la historia intelectual moderna, aunque muchas veves no se le atribuya toda la importancia que significa. En realidad no podemos tener ninguna visión profunda de la historia europeo-americana moderna sin valorizar plenamente ese acontecimiento primordial: la gran Rebelión de los intelectuales contra la teología escolástica y su imperio en la Iglesia cristiana (134).

Tampoco podemos comprender la historia de la Iglesia moderna sin ese hecho fundamental. Se ha atribuido la descristianización a muchos factores sociales-económicos. Pero ninguno de estos factores habría sido una causa de descristianización sin la presencia de la clase intelectual rebelde contra la Iglesia. Por los cambios económico-sociales los pueblos cayeron bajo el poder espiritual de los intelectuales. Ni la urbanización, ni la industrialización producen por sí mismas la incredulidad. Fueron causas de descristianización porque en estos ambientes dominaba la clase de los intelectuales rebeldes.

Los filósofos conservadores del siglo pasado habían percibido con lucidez el fenómeno y sus causas. Habían denunciado la Rebelión de los intelectuales. Pero ellos la atribuyen a un pecado de orgullo, sin preguntarse si los rebeldes no tenían razón, y así cayeron ellos mismos —y los teólogos con ellos— en el pecado de orgullo.

Ahora tenemos que preguntarnos si la Rebelión de los intelectuales no era justa y justificada, si no era legítima, si ellos no tenían razón hasta cierto punto.

---

(134) Ver los libros fundamentales de *P. Hazard, La crise de la conscience europénne,* París, 1935, y *La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu a Lessing.* También *L. Perriraz, Histoire de la théologie protestante au XIXe siècle,* 2 t., Neuchatel, 1951.

Los cuadros de las Iglesias protestantes son suficientemente abiertos y elásticos para permitir que la Rebelión se haya desarrollado sin romper la unidad. Dentro de las mismas Iglesias los críticos protestantes destruyeron y desprestigiaron la escolástica protestante. Pero, la Iglesia católica no se podía acomodar al mismo espíritu de crítica, sobre todo no lo podía la Iglesia tridentina. Por eso en los países y regiones católicas se formó la crítica fuera de la Iglesia, constituyendo una clase intelectual no solamente rebelde contra la escolástica, sino contra la misma institución eclesiástica.

b) La crítica histórico-literaria.

Desde Erasmo y sus contemporáneos los humanistas, la nueva crítica de los textos y documentos antiguos, la ciencia histórica reciente se ejerció sobre los documentos de la Iglesia: la Biblia, los Santos Padres y la historia eclesiástica.

Pero, ¿qué buscaban los humanistas con sus técnicas histórico-literarias? Por supuesto que buscaban en la Biblia y en la historia de la Iglesia un objeto de ejercicio de sus técnicas. Pero, no fue solamente ni principalmente eso lo que querían. En realidad, por medio de la historia querían criticar el cristianismo de la escolástica, y restaurar el cristianismo auténtico por un movimiento de regreso a las fuentes. ¡Vuelta a las fuentes!, fue el grito de los humanistas del siglo XVI. Pero, la vuelta a las fuentes, no por pura curiosidad, sino para conocer la realidad del cristianismo (135).

Por eso la crítica bíblico-histórica fue y quiso ser una verdadera teología. No buscaban el pasado por el pasado, buscaban en el pasado la esencia, la verdadera realidad del cristianismo.

Sistemáticamente mostraron la distinción entre los datos de la historia del cristianismo primitivo y la doctrina escolástica. Querían mostrar que la escolástica corrompió la religión de Jesús y que sólo la crítica sería capaz de restaurarla.

No podemos hacer aquí la historia de la crítica bíblica (136) y de la crítica histórica del cristianismo. Basta evocar su éxito triunfal en el siglo XIX: casi toda la teología protestante aceptó la crítica, y todos los intelectuales de los países católicos perdieron la fe por causa de ella. Basta evocar los nombres de Strauss y Renan. El problema de la "Vida de Jesús" llegó a ser el primer problema teológico, el que apasionaba a los intelectuales. La vida de Jesús, creían ellos, daría la solución al problema de la verdad del cristianismo.

---

(135) Cfr. *J. Huizinga, Erasme*, París, 1955, pp. 183-195.

(136) Ver p. ej. *J. Coppens, Histoire Critique des livres de l'Ancien Testament*, 3.ª ed., Bruges, 1942.

Harnack formuló la conclusión final de aquella crítica, independiente desde Erasmo. En 1900 en un ciclo de conferencias para los estudiantes de Berlín resumía la posición de la crítica. Las conferencias se publicaron con el título significativo: la esencia del cristianismo (Das Wesen des Christentums). Según Harnack la conclusión de la teología crítica era que toda la dogmática escolástica es fruto de la helenización del cristianismo, y por lo tanto, no pertenece a su esencia. La esencia se encuentra en el Evangelio: es la paternidad de Dios vivida y enseñada por Jesús. La crítica bíblica e histórica suprimía todo fuera de ella.

Contra la reducción crítica de la esencia del cristianismo, contra esta tentativa de comprometer el valor de la escolástica como enunciado de la revelación cristiana pura, se levantaron los teólogos católicos (y también los protestantes conservadores).

Pero, la estructura de la escolástica clásica ya no permitía la introducción de nuevos métodos. La exposición estaba fijada, y como tal, la escolástica ya formaba parte del depósito de la tradición; ya estaba canonizada en su forma; no podía cambiar.

Los teólogos tomaron los métodos literarios e históricos para defender la legitimidad de la expresión escolástica. Formaron por medio de la historia y de sus disciplinas un formidable aparato apologético. Así nació la teología llamada positiva. En realidad no es una teología en el mismo sentido de los críticos. Utiliza las mismas disciplinas que los críticos, pero no en el mismo sentido. Para los críticos, las técnicas histórico-literarias eran un instrumento al servicio de la razón crítica en su búsqueda de la realidad cristiana. Los teólogos estudiaban la Biblia y los documentos históricos para justificar la escolástica: no era una teología crítica, sino una apologética crítica. La teología continuaba siendo fiel a su método de exposición definido en el siglo XVI. No integró en sí misma el método crítico nuevo de la historia. Estudiaba la Biblia para mostrar que la doctrina escolástica estaba allí enunciada; y hacía lo mismo con todos los documentos históricos. No buscaba en la Biblia la esencia, la realidad del cristianismo, puesto que ya tenía la realidad del cristianismo.

Solamente en este siglo algunos teólogos católicos comenzaron a estudiar la historia y la Biblia con la misma intención de la Biblia. Tenían ellos la convicción de que en el fondo debía haber concordancia entre la doctrina de la Biblia y la de la escolástica. Pero, adoptaron metodológicamente el punto de vista de la crítica, como Sto. Tomás lo había hecho con la razón aristotélica. Pensaban que en todo caso la razón crítica podría mostrar algo de la realidad cristiana. Así nació la teología bíblica en el catolicismo. Su maestro fue y es

todavía Mons. L. Cerfaux, de Lovaina, cuyo primer libro —"libro-programa"— (137) fue: "La Iglesia en la teología de S. Paulo", en 1942.

Esta tentativa de integración de la razón histórico-crítica en la teología, puede ser una de las señales de una futura reconciliación de la teología con los intelectuales. Tal vez sea un indicio precursor del fin de la gran Rebelión. Pero el problema de la crítica bíblica no es el único (138).

c) La crítica científico-filosófica.

No es posible ni siquiera resumir aquí la historia de las ciencias modernas cuyas raíces ya se manifiestan en la Edad Media. Lo que nos interesa aquí es saber que las ciencias revelaron una visión del mundo material, objetivo, incompatible con la visión incluida en la escolástica medieval, heredera de la concepción de la antigüedad.

No basta recordar este hecho. Es importante ver también que las ciencias positivas experimentales se desarrollaron en gran parte en un ambiente de crítica y de emancipación de la visión del mundo propuesta a priori por los teólogos. Estos cedieron, pero poco a poco, dejando a los científicos la sensación de una victoria o de una conquista. Sobre el campo de la teología.

La revolución científica de la visión del mundo empezó por las ciencias astronómicas y físicas; llevaron a una concepción mecánica del mundo; basta citar a Galileo y Newton.

En el siglo XIX estalló la concepción tradicional de la vida y del mundo vivo; el triunfo de la teoría de la evolución fue la segunda revolución copernicana, segundo choque contra la concepción bíblica y escolástica.

En la misma época las ciencias sociales nacieron y expulsaron las nociones más tradicionales sobre la sociedad, sus principios, sus orígenes, su constitución. En fin, la misma psicología escapó a la escolástica tradicional; con Freud y la psicología experimental contemporánea.

En sí todas estas disciplinas no estudian problemas religiosos, ni teológicos. Pero en su contexto histórico revolucionaron de hechos muchas ideas religiosas. En la concepción antigua del mundo físico, biológico, social, psicológico, el lugar de los factores religiosos y sobrenaturales era grande. Muchos fenómenos que las ciencias pretenden explicar, habían antiguamente recibido explicaciones religiosas, p. ej. en la Biblia.

---

(137) Cfr. sobre la teología bíblica. *R. Schnackenburg, La théologie du Nouveau Testament,* París, Desclée, 1961. El autor da el status quaestionis del problema de la teología bíblica.

(138) Al lado de la teología bíblica se está formando una teología histórica de reconstitución de la teología de los Santos Padres. No está tan adelantada como la teología bíblica, a pesar de que existen ensayos muy valiosos.

Además, al lado de los científicos aparecieron siempre intelectuales con la misión de explicar las consecuencias anti-teológicas de los descubrimientos científicos.

Así se formaron las filosofías empiristas o positivistas, destinadas a criticar la visión teológica del mundo a partir de los últimos datos científicos.

El empirismo inglés proclama el mensaje antiescolástico basado en la física de Newton. El evolucionismo monista utiliza los datos de Darwin. El positivismo y el marxismo publican los resultados metafísicos de la sociología, etc.

Ahora bien, todas estas filosofías son críticas. Parte de la visión escolástica, o de los restos de la visión escolástica, y la critican. En el fondo, son teologías, pero teologías que se quieren secularizar. No abandonan los conceptos tradicionales sin haberlos criticado y sustituido por otros basados en el contacto más directo con la realidad por la observación científica.

Buscan la religión natural, es decir, el heredero auténtico del cristianismo, el sistema que purifica el cristianismo de todos sus conceptos pre-científicos. Querían proponer el cristianismo verdadero, liberado de sus "mitos" (es el concepto típico representativo de lo que se debe quitar de la escolástica tradicional basada en la Biblia).

La religión natural no será nada más que el verdadero cristianismo de los hombres razonables, el cristianismo racional. Luego, tenemos razón al afirmar que estas filosofías, en el fondo, son teologías críticas (139). Es verdad que estas teologías reducen finalmente la religión a un núcleo muy pequeño, la afirmación de un teísmo vago o de un panteísmo. Pero siempre afirman mantener el contenido positivo del cristianismo. Son filosofías vividas como un cristianismo superado.

Las historias de la filosofía nos presentan una visión falsificada de la verdadera historia de la filosofía. Guardan un silencio completo sobre las relaciones de los diversos sistemas con el cristianismo. Se trata de un silencio sistemático, voluntario e intencional; es un silencio polémico. Los historiadores no son imparciales. Quieren mostrar que la filosofía se emancipó realmente de la escolástica antigua y de la visión cristiana antigua, que se emancipó de tal modo, que el cristianismo ya no interviene en la exposición de la realidad.

Pero la historia real nos enseña que estos sistemas filosóficos han sido vividos por personas concretas. Estas personas concretas han elaborado sus filosofías en lucha contra la visión cristiana. Todos o casi todos habían recibido una formación cristiana elemental y se emanciparon de ella. Su filosofía trae las huellas de la lucha por la emancipación, por la crítica de la visión cristiana.

---

(139) Cfr. los libros citados de P. Hazard, en particular los capítulos relacionados con la religión natural.

Las filosofías son sistemas constituidos para sustituir una visión escolástica medieval considerada como insostenible, pero manteniendo el contenido positivo del cristianismo (140). Para comprenderlos perfectamente, hay que reponerlos en su contexto general, o sea la gran Rebelión de los intelectuales (141).

El sistema protestante dejó aquí también mucha libertad a sus teólogos. Muchos adoptaron rápidamente no sólo los resultados de las ciencias, sino también los sistemas filosóficos basados en ellas. Aceptaron una "desmitologización" bastante radical de la dogmática tradicional. La conclusión fue el protestantismo liberal (142).

La autoridad doctrinal católica no podía permitir tanta libertad. Los teólogos acaban siempre aceptando los resultados comprobados de las ciencias, pero muchas veces no sin recelo y con retraso. Basta recordar el caso poco glorioso de Galileo, el caso de la evolución que todavía algunos teólogos no se resignan a registrar, el caso de la nueva concepción político-social contra la que se choca el conservantismo de muchos. Pero, en fin, siempre acaban aceptando, por supuesto.

Como consecuencia de los resultados científicos suprimen en la enseñanza tradicional los párrafos incompatibles con los datos ciertos de las ciencias experimentales, pero nada más. Resulta cierta tensión entre cierta presentación tradicional de la escolástica y el espíritu científico. Hasta ahora los teólogos no han sentido la necesidad de presentar el cristianismo dentro de las categorías creadas por la visión científica del mundo. No hay teología crítica católica inspirada por las adquisiciones de las ciencias.

Apareció la obra de P. Teilhard de Chardin. Pero éste no era teólogo, y las sugerencias que propuso eran presentadas en un vocabulario a veces ambiguo o aventurado, de modo que provocó una advertencia del Sto. Oficio contra ciertos errores contenidos en su doctrina. Sin embargo, el Santo Oficio

---

(140) Pocos son los filósofos europeos que se quieren totalmente anticristianos; así Nietzsche. En general, reconocen en el cristianismo un valor del pasado, del que se puede sacar la sustancia dentro de una síntesis más moderna y completa.

(141) Desgraciadamente los mismos historiadores católicos contemporáneos aceptan muy a menudo la visión polémica y parcial de la historia de la filosofía. No ven o no quieren ver ni mostrar la relación de las filosofías con la teología. Ellos mismos colaboran con la política de silencio: o sea, suponen que la filosofía está más descristianizada que lo que de hecho está. Es verdad que hay cierta complicidad con una política de inercia teológica. La teología les parece más tranquila apartada de todo contacto con el mundo.

(142) Cfr. El artículo *Mythe* en el *Suppl. Dict. Bible*. Sobre R. Bultmann y el problema de la desmitologización en la exégesis actual y en la teología protestante, cfr. el status quaestionis de *R. Marlé, Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament,* París, 1956.

no determinó cuáles eran los errores, y en todo caso, Teilhard de Chardin no era teólogo, y no representa un movimiento de teología que aceptaría una crítica a partir de la razón científica.

d) La crítica moral.

Junto con el progreso económico, los últimos siglos han asistido a una elevación notable del nivel cultural de las poblaciones, a un sentido más delicado del individuo, a una toma de conciencia de la personalidad humana y de sus derechos, de los valores de la subjetividad. En la literatura se nota un desarrollo de la introspección; nace una literatura por la que el individuo expresa su vida subjetiva. Aparece una vida de relaciones sociales más fina. Las costumbres cambian, y el individuo se libera de la presión de su ambiente. Esta historia de la emancipación del sujeto no se ha hecho todavía; pero los fenómenos son tan numerosos, variados, seguros y convergentes, que no cabe duda sobre el sentido de la evolución.

Dentro de tal contexto, aparece también otra concepción de la moralidad, más atenta a las condiciones subjetivas. Ahora bien, la nueva moralidad debía provocar conflictos con la escolástica en su forma clásica. La moral tradicional es esencialmente objetiva. En la edad media se daba poca atención al sujeto. Todos juzgaban en nombre del orden objetivo.

En la época moderna, a la moral objetiva de la Iglesia, comienza a oponerse una moral más subjetiva de la sociedad laica. Esta moral considera más bien como el fin de la persona humana su felicidad individual, atiende a los derechos soberanos de la conciencia y somete los medios a los intereses del bien individual y del juicio personal.

Los teólogos no fueron capaces de captar ni de interpretar, ni de asumir ese progreso de la sensibilidad moral y de las costumbres. No dieron un sentido a tal evolución.

Aparecieron los intelectuales; ellos sí elaboraron una expresión racional de la nueva moralidad occidental. Crearon para justificarla y proponerla como el ideal humano nuevo y superior, las filosofías idealistas.

Las filosofías idealistas son también teologías secularizadas. Se proponen como una superación de la concepción escolástica tradicional del espíritu y de la persona humana. Criticando el orden objetivo, la concepción del hombre definida en términos puramente objetivos, quieren descubrir la realidad profunda de la vida espiritual, la realidad última del hombre y de su conciencia individual.

Además, los idealistas eran estimulados a criticar y luchar, por el hecho de que los teólogos resistían a la evolución moral, resistían al individualismo,

al sentido de la subjetividad. Lo interpretaban como manifestación de protestantismo, o en todo caso, estaban vinculados con un orden social y moral tradicional en el que pensaban encontrar el apoyo más firme de la restauración tridentina.

Contra las tentaciones nuevas, muchos teólogos afirmaron, en la forma más rígida, su apego al orden moral objetivo y al orden social tradicional, sin ver acercarse la revolución individualista irresistible.

Por eso, la sensibilidad moral nueva se apartó de la Iglesia y de su doctrina tradicional: arte, literatura, música, política, derecho, toda la vida cultural se apartó de la Iglesia, y los filósofos idealistas fueron los profetas de una religión nueva basada en el culto del espíritu humano y de un Dios interior, en que encontraron el verdadero cristianismo.

La preocupación consciente de casi todos ellos fue la de descubrir la sustancia del cristianismo, de superar un cristianismo bárbaro, medieval, sin cultura, para alcanzar el núcleo original: eran teólogos ante todo (143), teólogos críticos.

Las actitudes sociales de los cristianos durante la época de la Ilustración favorecieron bastante la crítica. Es difícil imaginar cuánto desprestigiaron al cristianismo las guerras de religión, la intolerancia, la represión de delitos religiosos. Ocurrieron exactamente en la época en que la mentalidad pública celebraba la tolerancia, el respeto de los derechos individuales y la conciencia personal. El escándalo de las guerras religiosas justificaba la idea de que la moral cristiana era una moral superada, que necesitaba una espiritualización.

El idealismo penetró profundamente en la teología protestante. El idealista Schleiermacher fue el maestro de la teología del siglo XIX. El subjetivismo contaminó toda la teología científica.

En el catolicismo, el magisterio de la Iglesia reaccionó vigorosamente contra toda infiltración idealista: Hermes, Günther, Frohschammer, Rosmini, los modernistas, todos fueron condenados. Los intelectuales idealistas salieron de la Iglesia.

Hasta la primera guerra mundial la actitud católica frente al subjetivismo y la nueva moral idealistas fue exclusivamente defensiva.

Contra todas las filosofías modernas los teólogos mandaron un formidable aparato apologético. La apologética fue la gran empresa intelectual católica de los siglos pasados. Forzoso es reconocer que fue un desastre. Convenció definitivamente a los intelectuales de que su lugar no estaba en la Iglesia. La apologética no provocó conversiones.

---

(143) Cfr. los estudios modernos sobre la formación y la evolución de Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel y todo lo que depende de ellos.

En las últimas generaciones, algunos teólogos pensaron que se podría aprovechar dentro de la sumisión a la fe ortodoxa la penetración racional y crítica del sujeto, que esta perspectiva sería capaz de renovar la comprensión de la teología. El nombre "subjetivismo" trae la marca de las corrientes idealistas. Por eso, se habla hoy en día más bien de antropología. El método antropológico renueva de hecho la comprensión de la existencia cristiana, de la fe, del amor, de la Iglesia, etc. Entre los autores que se arriesgaron en esta renovación podemos citar a R. Guardini, K. Rahner, H. U. von Balthasar, J. Mouroux, M. Nédoncelle... Ellos esbozaron ensayos de una teología crítica elaborada según la perspectiva del conocimiento del hombre interior, persona, sujeto.

Resumiendo esta visión rápida del Humanismo y de la Ilustración hasta nuestro siglo, vemos que se formó una nueva teología, una nueva ciencia crítica de la revelación cristiana. Pero fue una teología de seglares, rebeldes a la Iglesia como autoridad y a la teología escolástica, expresión oficial de la Iglesia.

Los seglares formaron una teología secularizada que se descompuso gradualmente hasta hacer desaparecer totalmente todo lo que tenía de cristiano. La razón se mostró destructora de la fe.

Pero, es legítimo pensar –y las primeras experiencias de este siglo lo muestran– que el desastre no es fatal. Las nuevas críticas no destruyen necesariamente la fe. Dirigidas por un sentido de fe verdadera, bajo la vigilancia del magisterio eclesiástico, pueden al contrario aumentar la fuerza de penetración y de conocimiento del objeto de la fe. Permiten ver de otro modo lo que la fe enseña. Es verdad que aún no ha sido hecha la prueba de la posibilidad de conciliarlas con la escolástica clásica. Pero podemos repetir lo que decía Sto. Tomás: entre la razón creada por Dios y la fe inspirada por el mismo Dios no puede haber contradicción.

5.– *El sentido de una teología-ciencia.*

La ciencia teológica no consiste en aplicar sencillamente ciertas técnicas elaboradas por la razón técnica. No se trata de aplicar materialmente p. ej. la crítica histórica, o los resultados de la ciencia experimental, etc. al objeto de la fe.

Se trata más bien de asumir dentro de la fe y del conocimiento religioso el impulso de la razón crítica. Esta busca la realidad, quiere saber lo que es en realidad el cristianismo, lo que se cree y se acepta en la vida cristiana; qué valor de realidad tiene ello.

El dinamismo del espíritu crítico engendra ciertas técnicas y no es capaz de alcanzar su finalidad sin ejercitarse con paciencia según las reglas rigurosas que él mismo se ha formado. La razón es en Occidente un movimiento

incansable que engendra siempre nuevos acercamientos a lo real, nuevas formas críticas de las apariencias.

El ejemplo y la teoría de Sto. Tomás justifican la introducción de la razón crítica en la teología. No existe ningún motivo serio para restringir solamente al método filosófico aristotélico el valor de ejemplo y la teoría de la ciencia teológica como ciencia subalternada.

La razón es capaz de hacer ver algo, de hacer saber ("faciens scire") algo de la revelación. No muestra otro objeto que el objeto de la fe; pero lo muestra de otra manera, y saberlo de aquella manera es superior a no saberlo así.

A priori se podía prever, y la experiencia de varios siglos confirmó, que la razón abandonada a sí misma para criticar el objeto de la fe, llega finalmente a provocar una disolución total de este mismo objeto y una reducción a los conocimientos naturales.

Pero la razón debe ser asumida en la fe, para formar una ciencia, un movimiento cognoscente "subordinado". Cuando decimos que debe ser asumida en la fe, ello significa que la razón trabaja dentro de la vida de la fe, como un órgano al servicio de la fe viva. Es la fe que busca a su objeto por un medio racional, no es la razón pura que quiere comprender la fe. Se trata de una fe viva, activa, un estado de tensión hacia Dios en el misterio que reveló. La razón usada dentro del dinamismo de la fe, es capaz de dar un conocimiento válido del objeto de la fe.

Es necesario insistir en lo siguiente: la razón aplicada al objeto de la fe no hace aparecer lo que la fe no sabía; hace aparecer con una claridad nueva de cierta especie, lo que la fe sabía. ¿Cuál es la claridad nueva de esta ciencia? La misma que pertenece a la esencia de la razón crítica: separa lo real de las apariencias.

La fe está encarnada en un contexto humano. Se expresó en un lenguaje humano, en formas humanas, entró en cierto estilo de civilización. Es transmitida por hombres concretos que la viven y la mezclan con otros elementos de su cultura humana. En este conjunto de formas humanas se encuentra la fe. Pero, envuelta en un contexto humano, la fe concreta contiene muchos elementos de apariencia: muchas cosas aparecen como el objeto de la fe y no lo son. En la presentación humana del cristianismo hay una parte de "opinión" que afecta a la parte de "realidad" para utilizar términos de filosofía griega.

La ciencia teológica, como obra de la razón, tendrá por finalidad separar lo aparente de lo real, hacer pasar de un cristianismo aparente (es decir donde hay elementos aparentemente cristianos) a un cristianismo real. Propiamente no dice lo que el objeto de la fe es, sino que más bien niega lo que no

es. Asimismo permite a la fe un contacto más puro con Dios, más liberado de impurezas humanas.

Sto. Tomás llega a decir que la labor teológica es indispensable al hombre. No quiere decir que la fe es imposible sin una crítica racional, sino que el hombre debe creer como hombre, con sus facultades humanas, luego, con la ayuda de su razón. Además, la experiencia muestra que si la razón no ejerce su poder de crítica dentro de la fe, bajo su orientación, lo ejerce fuera de la fe y contra su orientación, constituyendo así el mayor peligro para la fe misma.

La razón inventa siempre nuevas técnicas, nuevos procedimientos de acercamiento a lo real. Hemos reunido cuatro métodos por los que históricamente la razón criticó el objeto de la fe: la crítica filosófica griega (aristotélica), la crítica histórico-literaria, la crítica científico-empirista, la crítica moral-idealista. Todas estas críticas han sido asimiladas, o están siendo asimiladas por los teólogos contemporáneos. Tal multiplicidad provocó hasta ahora varias formas de teología, cuya síntesis todavía no se ha manifestado.

La síntesis de la ciencia teológica vendrá de una percepción más fuerte de la intención verdadera de la razón. No se trata de aplicar un método crítico, sino de llegar a conocer la realidad, gracias a ciertos instrumentos de crítica.

La síntesis aparecerá entonces gracias a una percepción más viva del verdadero problema actual de la realidad. ¿Cuáles son las apariencias que debemos separar de la realidad? ¿Qué realidad estamos procurando? En seguida trataremos de organizar la labor de las distintas críticas alrededor del objetivo final. Entraremos en este asunto en el párrafo siguiente.

Una verdadera ciencia teológica tiene que ser espiritual. Si no es espiritual, no es tampoco ciencia de la fe, sino contaminación por objetos naturales, o de aplicación mecánica de métodos racionales fuera del movimiento vivo de la fe. La fe viva que busca su objeto, no lo encontrará sino en la ascensión del hombre hacia Dios. La teología que no es espiritual no nace de la fe, pero tampoco es verdaderamente racional porque no alcanza la realidad de la fe: ésta es espiritual.

* * *

§ 3.– PAPEL DE LA TEOLOGIA ACTUAL.

I.– *El problema teológico del siglo XX.*

1. Objeto de la teología.

Creemos que la teología actual debe ser ante todo y más que nunca una teología-ciencia. Creemos que el mismo magisterio eclesiástico al proponer la teología de Sto. Tomás a todos los teólogos católicos, no pretende solamente proponer una doctrina segura, sino también un método: quiere manifestar su confianza en la razón humana asumida en la fe y quiere que los católicos del siglo XX confíen también en la razón humana.

Creemos también que no podemos confiar en las tendencias antirracionalistas contemporáneas. El movimiento fundamental de la humanidad es el progreso de la razón humana. No podemos pensar que en el porvenir la humanidad renunciará a la razón. Ahora bien, si la razón humana no es asumida en la fe, creará nuevos desórdenes y nuevas herejías. No basta condenar las herejías. Hay que asumir la razón, darle el objeto más elevado que le conviene.

El uso teológico de la razón humana no puede ser definido, delimitado a priori, no puede ser contenido dentro de una fórmula aunque esta fórmula sea tradicional o represente corrientes y formas teológicas antiguas.

No podemos decir: para siempre y necesariamente el papel de la razón en teología será esto o aquello. La teología-ciencia del siglo XX no será la pura repetición, ni la pura restauración de formas pasadas de teología-ciencia.

No podemos por ejemplo definir a priori que el papel de la razón es deducir conclusiones de los principios revelados, o bien organizar sistemáticamente, según un orden de deducción los principios revelados, solamente porque esto correspondía a los métodos racionales del siglo XIII.

La razón del siglo XX tiene otros métodos y otras perspectivas, otros problemas, otra penetración de la realidad. No podemos excluir tal o cual forma de crítica racional por el motivo de que sea peligrosa por ejemplo, o inconveniente en materia religiosa. Creemos con Sto. Tomás que no hay nada en la razón humana que sea peligroso e inconveniente. Si el uso de la razón lleva a contradicciones aparentes con la fe o la vida de la Iglesia, esto significa que la razón no se aplica según todo su dinamismo.

Partiremos entonces de la definición siguiente: la ciencia teológica es el uso de la razón dentro de una vida de fe; su objeto es el mismo objeto de la fe.

Importa partir de tal definición particularmente en América Latina, donde es más fuerte la tentación de aceptar como teología un modelo hecho,

preestablecido, recibido de Europa con el tesoro de la cultura antigua. La ciencia teológica se define por el trabajo de la razón y el estímulo de la razón, no por la imitación de cánones que se aceptan gracias al prestigio de una cultura considerada como superior.

Claro está que la razón humana no renuncia a sus conquistas pasadas. Lo que ha sido pensado, visto, definido por la razón, queda definido para siempre. La razón humana no está sometida a la relatividad en el sentido de que una vez piensa una cosa y otra vez lo contrario. Lo que era verdad antiguamente es verdad para siempre.

Pero, la razón se desarrolla. Lo que descubrió en el pasado, lo integra en una visión más amplia. Los métodos críticos del pasado son válidos para siempre. Una deducción que valía en el tiempo de Aristóteles, vale todavía hoy, y para siempre. Pero, la razón progresó desde Aristóteles, y lo que aprendió de Aristóteles, lo asume en una comprensión superior de la realidad.

La finalidad de la ciencia teológica es la de la razón: conocer la realidad, saber lo que es el objeto de la fe. La realidad no aparece inmediatamente, no se manifiesta, no es clara desde el principio. Hay aspectos que nunca se podrán penetrar en este mundo, ya que Dios supera todas las posibilidades de la inteligencia humana. Pero hay también aspectos susceptibles de ser revelados por la razón, y que no serán revelados sino por la crítica de la razón en materia cristiana.

Criticar la presentación de la realidad para descubrir la misma realidad que se esconde bajo apariencias de realidad, tal es el papel de la razón. Ciertas cosas parecen la verdad y no lo son. Por eso, el hombre está dotado de inteligencia crítica, para conocer la verdad auténtica. Por eso, la inteligencia humana no es intuición inmediata de la verdad, sino penetración lenta y progresiva por medio de operaciones críticas.

Ahora bien, el objeto de la fe no es una pura doctrina, un conjunto de proposiciones. El objeto de la teología tampoco es la "doctrina cristiana", sino Dios mismo que se revela; la revelación de Dios a los hombres. En este movimiento de comunicación de Dios a los hombres interviene una doctrina. Pero, la doctrina no es separable de la realidad. Dios no propone a los hombres una doctrina sobre sí mismo. El se muestra a sus inteligencias, quiere vivir en sus inteligencias. Los conceptos, las proposiciones, los juicios intelectuales, son mediaciones y nada más.

Importa hoy más que nunca, recordar que el objeto de la teología es todo el cristianismo, y el cristianismo no como un organismo muerto sino con la vida de Dios en los hombres, vivida realmente. La fe cristiana no es un dato separado de los hombres. La fe es la inteligencia cristiana en acción. La fe que

no existe en las inteligencias de los cristianos, no existe. Una doctrina que se encuentra en los libros no es una ciencia. La ciencia y la fe existen en el espíritu o no existen.

El objeto de la teología es todo el cristianismo. La teología busca la verdad del cristianismo, pero en el misterio claro-oscuro. La razón es capaz de ayudar a la fe, por lo menos negativamente, apartando de la fe todo lo que es pura apariencia; contribuye así a la autenticidad de la fe.

En los siglos de la escolástica, y sobre todo de la escolástica decadente, la teología podía considerar como su objeto la doctrina cristiana. Cierta interpretación cada vez más esencialista de la filosofía aristotélica, permitió pensar que la finalidad de la ciencia era la definición de las esencias por sus propiedades esenciales. Se trataba de constituir un sistema de esencias y propiedades. Esta era la crítica racional. La razón filosófica separaba así lo esencial de lo accidental. De hecho ésta es una de las operaciones de la razón crítica. Pero no es la única. Cuando se trata del cristianismo, el objeto no son las esencias, sino Dios mismo que se comunica por ciertas esencias. La teología no quiere conocer los objetos colocados entre Dios y el hombre, sino a Dios mismo revelado a los hombres. Purificar el verdadero conocimiento de Dios en la fe, de todas las falsificaciones, tal es la finalidad de la teología.

2. El problema crítico del siglo XX.

¿Cuál es el choque de la razón confrontada actualmente con el cristiamismo? Creemos que la dificultad no es comprender tal o cual punto de doctrina, tampoco resolver una controversia antigua entre escuelas teológicas; tampoco es el problema de la sistematización de las doctrinas. Creemos que el problema de la razón en este siglo XX es el siguiente: la razón no reconoce en el cristianismo concreto, tal como se vive en nuestro siglo, el mensaje de Jesucristo, la revelación de Dios. Hay un escándalo de la razón, un escándalo que no es pecado, sino el ejercicio espontáneo y legítimo de la razón: el cristianismo real no es el cristianismo de las fórmulas.

Veamos algunas expresiones de este problema de la razón.

a) La indiferencia del mundo.

En el Segundo Congreso Mundial para el Apostolado de los Laicos en Roma (1957), un relator hacía esta pregunta: ¿Qué espera el mundo contemporánco de la Iglesia Católica? y contestaba: "El mundo no espera nada" (144).

De hecho las masas actuales son indiferentes. La Iglesia no les interesa en nada. No solamente las masas asiáticas o africanas que no han sido evangelizadas durante mucho tiempo, sino las mismas masas del mundo occidental. En las mismas ciudades, donde nace el mundo de mañana, las masas no se interesan por la Iglesia, el cristianismo, Cristo.

Hay un problema en ello. No solamente un problema de pastoral o apostolado. Un gran error del apostolado moderno, y una de las razones principales, del fracaso del apostolado moderno fue el "activismo", el "inmediatismo" del apostolado. Hagamos apostolado, pero ¿qué vamos hacer en este apostolado? No digamos tampoco que es exagerado hablar de fracaso. Basta ver la situación: las masas humanas de hoy en Occidente son más indiferentes a la Iglesia hoy que hace cincuenta años.

La verdad es que hay un problema teológico que se debe enfrentar: ¿Cómo es posible que el cristianismo suscite la indiferencia? Ni los evangelios, ni las epístolas, ni la historia antigua nos muestra que Cristo pase en el mundo en medio de la indiferencia: cortesía, amabilidad, compasión, un poco de impaciencia a veces, e indiferencia aburrida en el fondo.

En los siglos pasados se solucionaba el problema recurriendo al pecado o a la ignorancia: son indiferentes porque son de mala voluntad, no quieren una religión que les impone sacrificios, que les parece demasiado difícil, o bien son indiferentes porque no saben su catecismo, no conocen la verdad; hay que enseñarles. Se respondía al problema por una apologética destinada a convencer a los hombres modernos de su pecado o de su ignorancia. Y no se dejaron

---

(144) Cfr. *J. Folliet, La espera del mundo de hoy,* en *Frente al mundo de hoy, Segundo Congreso Mundial para el Apostolado de los laicos,* t. II, Roma 1958, p. 11. "¿Qué espera el mundo contemporáneo de la Iglesia Católica? Ateniéndonos a las puras apariencias, aun en nuestro Occidente modelado por el cristianismo, donde los recuerdos cristianos se levantan a cada paso y donde las cruces jalonan los caminos y las catedrales señalan el corazón de las ciudades, el mundo no espera nada. A las palabras de los misioneros, a los gestos de los testigos, a veces trágicos hasta la efusión de la sangre, a las invitaciones y a los actos de los constructores cristianos que edifican una sociedad mejor, el mundo responde con una indiferencia de plano, a la vez pesada y muelle, con el silencio que manifiesta la muerte del espíritu y hasta de la misma curiosidad, con una ignorancia escéptica peor que la ignorancia pagana que es carencia y espera, sí peor porque presume conocer lo que desconoce y menosprecia. Hay momentos en que la magnífica voz del Soberano Pontífice, aun cuando indica el camino en las encrucijadas de vida o muerte o cuando expresa el espontáneo movimiento de la conciencia humana parece caer, despertando apenas irónicos ecos, en la inmensa nave desierta de una Iglesia abandonada".

convencer. ¿Será eso dureza de corazón? ¿Es una explicación suficiente? El 95% de los hombres adultos de las grandes ciudades modernas no practican. Motivo: indiferencia. ¿Diremos que la razón de ella es el egoísmo, el pecado? ¿La gracia de Cristo es tan débil que solamente el 5% de los hombres sería capaz con ella de aceptar los sacrificios de la vida cristiana?

Actualmente damos más valor a las razones sociológicas. Pero estas tampoco son las razones profundas. Cuando los hombres llegan a la ciudad, pierden la fe. Pero no es la ciudad en sí, la que les hace perder la fe. La pierden porque la ciudad no se interesa por la fe. El problema es entonces ¿por qué la ciudad no se interesa por la fe?

A veces nos hemos construido una teología de la Iglesia que parece justificar la situación. Se dice que la Iglesia es esencialmente minoritaria, es una religión de élite. Pero, ¿dónde en el Nuevo Testamento se dice que la Iglesia está reservada a una minoría? ¿En nombre de qué principio podríamos limitar su fuerza de expansión y estimar que lo normal es que el 5% de los hombres adultos practiquen? Esta es una falsa eclesiología. Falsa es también la eclesiología, que afirma que por lo menos en el momento actual la Iglesia se debe reservar a una élite, y en seguida la élite convertirá a la masa. ¿Cómo sabemos que esta élite convertirá a la masa? No parece que se esté preparando a ser muy eficaz para la conversión de las masas.

Hay otro camino de solución. Si los hombres actuales se quedan indiferentes ¿no será porque el cristianismo que se les ofrece no es el verdadero cristianismo? Examinemos la expresión cristiana actual, tal como la puede ver el mundo.

El Cristo que se enseña, que se propone a la muchedumbre, ¿podemos decir que es el verdadero Cristo? La doctrina que se presenta a los hombres, ¿podemos decir que seguramente para ellos es la revelación de Dios a los hombres? La liturgia que se les propone ¿es para ellos la revelación del misterio de Dios? ¿Sienten en esta liturgia una evocación poderosa de la presencia de Dios? La acción que se les propone, ¿les parece la traducción del evangelio?

Examinando la Iglesia que de hecho en concreto en su enseñanza, en su liturgia, en su acción se propone a los hombres como la revelación de Dios, no nos extrañaremos si muchos nos dicen: no lo parece.

No es un problema de pastoral, ni de apostolado; es un problema de verdad. Debemos confesar: este cristianismo que se presenta al mundo no es la *verdad* del cristianismo. Sin duda todas las fórmulas que se enuncian son correctas. Todos los catecismos son perfectamente ortodoxos y no contienen sino la doctrina teológicamente cierta. Todo lo que se dice de Cristo es verdadero. Pero el conjunto no es la verdad de Cristo.

También todos los sacramentos que se administran en la Iglesia Católica son válidos. Son verdaderos. Pero el conjunto de la liturgia no es la revelación de Dios a los hombres.

En fin, todas las acciones que se proponen a los hombres en la enseñanza moral y social son moralmente buenas; concuerdan con las reglas de la moralidad sobrenatural. Pero no convencen a los hombres de que esto es el Evangelio.

No convencemos a los hombres de que "aquello" es Dios en medio de nosotros. Las masas humanas no reconocen la verdad, porque la verdad queda oculta.

Así aparece el problema teológico: ¿cuál es la verdad del cristianismo? ¿Qué debemos decir de Cristo para que sea verdaderamente Cristo? ¿Qué liturgia debemos celebrar, qué debemos hacer para que sea verdaderamente la manifestación del misterio de Dios? ¿Qué debemos realizar para que se cumplan los preceptos evangélicos? Esto es un problema de verdad, un problema especulativo anterior a toda adaptación pastoral.

b) La inercia de los cristianos.

Si consideramos a los mismos fieles practicantes, los que aceptan la disciplina eclesiástica, nos damos cuenta de que la mayoría de ellos no es mucho menos indiferente que la masa de los no practicantes. Tienen convicciones religiosas, actitudes religiosas; tienen su religión, su piedad. Pero la piedad de la mayoría de los cristianos tiene pocos contactos con la revelación del Nuevo Testamento. ¿Qué valor religioso tienen, en la vida religiosa de ellos, las personas de la Santísima Trinidad, el misterio de la Resurrección y de la Pascua, la misión del Espíritu Santo, las bienaventuranzas? Entre los mismos miembros de las asociaciones pías, la devoción tiene poca relación con lo que las fuentes de la revelación nos manifiestan de Dios. Seguramente todo está implícito en su fe. Pero está bien implícito, y no alcanza a explicitarse.

Un teólogo se preguntaba: ¿qué esperan los cristianos del Concilio? (145). Forzoso era reconocer que muchos no esperan nada del Concilio. No ven como esta ceremonia podría cambiar algo en su vida.

---

(145) Cf. *H. Küng, Die Kirche in Konzil,* Herder, 1963: "Was erwarten die Christen vom Konzil". Die Antwort, die man auf diese Frage oft zu hören bekam, war bündig die: ¡nichts!"

Es un tema común la ignorancia religiosa de los cristianos (146). El mismo Papa Juan XXIII lo subrayaba en la encíclica "Pacem in Terris", después de tantos otros documentos (147).

Pero, ¿cómo explicar tal ignorancia, si casi todos los cristianos practicantes salen de escuelas católicas, participan en un culto todos los domingos, reciben un sermón semanal, folletos, semanarios, diarios católicos, disponen de emisiones radiofónicas católicas? ¿Será un problema de ignorancia por falta de enseñanza, o falta de interés? Muy a menudo lo que se les enseña no les interesa. Lo olvidan luego en seguida. Se les puede repetir millones de veces: quedan igualmente ignorantes.

¿Qué significa este hecho? Significa que hay un problema de verdad y no solamente un problema de enseñanza. Una religión que aburre a una gran parte de los fieles no puede ser la verdad. No puede ser que el verdadero cristianismo no logre suscitar nada más que indiferencia en la mayoría de los que aceptan sus preceptos y organización, y teóricamente por lo menos su doctrina. ¿Cuál es entonces el verdadero cristianismo?

Notemos que eso no es un problema de acción. Creemos que el problema se puede formular así: durante cien años, el último siglo, que asistió a la formación del apostolado laico organizado que conocemos hoy, hemos tratado de resolver los problemas y los antagonismos entre la Iglesia y el mundo,

---

(146) El *Documento final* del Segundo Congreso Mundial para el apostolado de los laicos dice p. ej. (T. I, p. 43): "Esta formación (al apostolado) exige... profundizar la doctrina: desde este punto de vista, los laicos permanecen con frecuencia casi analfabetos. Existe el peligro de que se produzca un desequilibrio entre la cultura profana que van adquiriendo cada vez más, y la cultura religiosa que permanece casi infantil...". Cfr. también el informe de F. S. Sheed: "Muchos laicos ni siquiera conocen estas grandes verdades lo bastante como para poderlas expresar mal. Saben o por lo menos aprendieron las admirables fórmulas del catecismo, en el que están comprendidas estas verdades, pero no alcanzan actualmente a comprender el sentido de estas fórmulas: por lo tanto no les es posible presentarlas de forma que otro hombre quede cautivado, al percibir la belleza y menos aun, la diferencia que aportaría a su propia vida si las aceptara... Los laicos católicos, a menudo no dan muestras de entender algo siquiera de la doctrina de la Trinidad; así ciertamente no podrán lograr que ningún hombre la acepte". (ibid., pp. 99-100).

(147) Cfr. Enc. *Pacem in Terris*: "Es también cosa manifiesta que en las naciones de antigua tradición cristiana, las instituciones civiles florecen actualmente con el progreso científico y técnico y abundan en medios aptos para la realización de cualquier proyecto, pero que con frecuencia en ellos se ha enrarecido la motivación e inspiración cristiana. Con razón surge la pregunta de cómo ha sucedido este fenómeno, siendo así que en la institución de aquellas leyes contribuyeron no poco, y siguen contribuyendo, personas que profesan el cristianismo, y que al menos en parte conforman realmente su vida en las normas evangélicas. La causa de todo esto creemos hallarla en la falta de coherencia entre la conducta y la fe. Es pues apetecible que de tal modo se restablezca en ellos la unidad de la mente y del espíritu, que en sus actos domine simultáneamente la luz de la fe y la fuerza del amor".

por la acción. Hemos pensado que bastaba multiplicar los apóstoles y las acciones apostólicas. Por eso hemos movilizado a los laicos, pensando que el problema se encontraba en el número deficiente de sacerdotes. Sin embargo, la descristianización de las masas es mayor ahora que hace un siglo.

Hemos pensado que el problema de la Iglesia moderna era un problema de acción, y de acción externa. De hecho hemos actuado mucho. Pero, toda esta acción, ¿es eficaz?

En los movimientos apostólicos tratamos de estimular a los laicos. Usamos todos los medios para crear entusiasmo apostólico: mostramos el deber de apostolado, usamos la seducción personal, la elocuencia, la presión social de grupos de amigos íntimos... Sin embargo, en todos los movimientos de apostolado que hemos formado, o sea Acción Católica, o legión de María, u otra cosa, pocos son los que ejercen verdaderamente un apostolado, que hablan de su fe, que llevan a la conversión a algunos de sus hermanos.

Son miembros, participan en las reuniones, se forman, y su formación dura años y años, y no hacen apostolado, salvo algunas excepciones. Entonces pensamos que el problema está en la mala organización de la acción, que hay que tomar otro sistema, otra fórmula, u otra pedagogía. Y el problema permanece siempre igual. Muchos de entre los mismos miembros de los movimientos no tienen convicciones muy fuertes. No se rompió la barrera de la indiferencia profunda. En muchos el entusiasmo es más o menos ficticio.

Pero por casualidad ¿el problema del cristianismo se reduce a un problema de acción? ¿Por qué será que los mismos apóstoles no hacen apostolado? ¿No debemos examinar el mismo cristianismo que les entregamos para que lo anuncien al mundo? El contenido del mensaje no es indiferente. Enviamos a los cristianos a anunciar al mundo algo de lo que no se han convencido ellos mismos de que era la palabra verdaderamente salvadora de los hombres. Un entusiasmo de tipo puramente voluntarista no basta. No basta *querer* hacer apostolado, si no existe la fuerza de convicción interior. Este apostolado será meritorio, heroico, pero no eficaz.

El apostolado de este último siglo mostró las pruebas del *heroísmo* de tantos apóstoles laicos. Pero el heroísmo no basta. La Iglesia no tiene por misión mostrar un heroísmo apostólico, sino dar a conocer a Jesucristo al mundo. La verdad de la Iglesia no es el heroísmo. Aquí también estamos confrontados con un problema de realidad. ¿Qué es el cristianismo?

c) La inquietud de los mejores.

En fin, hay un grupo de cristianos cuya convicción y acción permiten pensar que están totalmente dentro del catolicismo. Son los más preocupados

de todos. Son los que más sienten la distancia entre el mundo y la Iglesia, los que más sospechan cierta "irrealidad" en el catolicismo contemporáneo, los que no se dejan convencer ni por la enseñanza, ni por la liturgia, ni por las estructuras, ni por las formas de acción del catolicismo contemporáneo. Son los laicos más comprometidos, quienes más se quejan del catolicismo y del clero. Aquí también hay un problema de realidad.

Además, el mismo Sumo Pontífice Juan XXIII al querer el Concilio, al convocar el Concilio deseaba un "aggiornamento" de la Iglesia. ¿Qué es esto, sino reconocer que en su forma actual la Iglesia, no presenta la figura de la verdadera Iglesia? (148) Ahora bien, no se trata de un problema de pura acción, de pura reforma canónica. La teología oficial no ve en la Iglesia actual ningún defecto: ella realiza todas las notas teológicas de la Iglesia. Esto quiere decir que la teología actual no es capaz de ver, ni de resolver el problema actual de la Iglesia. Pero eso no significa que no es un problema teológico, sino que la teología debe usar otros métodos para ser capaz de verlo y resolverlo.

En efecto se trata de descubrir a través de su concreción histórica, lo que es el cristianismo en su realidad.

De hecho todos los movimientos de pensamiento que han afectado profundamente a la teología en este siglo, han sido percepciones de la "irrealidad" del cristianismo contemporáneo. Tenemos los tres grandes nombres que constituyeron las grandes interrogaciones de la teología actual: K. Barth, O. Casel, P. Teilhard de Chardin.

K. Barth constata que los cristianos, y los mismos predicadores y teólogos, han perdido el sentido de la palabra de Dios, de su trascendencia; han pervertido el sentido de la verdadera relación entre Dios y el hombre, dándose una piedad antropocéntrica, y reduciendo la revelación cristiana a una doctrina que la razón humana trata con la misma familiaridad, que las demás doctrinas que circulan por el mundo.

O. Casel constata que se ha perdido el sentido del misterio sacramental, y del misterio de Dios entre los hombres. Los cristianos adoptaron una piedad subjetiva, y un moralismo que reduce la religión a una ayuda del ejercicio moral.

---

(148) Cfr. El discurso de apertura del Concilio, 11 de noviembre de 1962: "Oportet ut, quemadmodum cuncti sinceri rei christianae, catholicae, apostolicae, fautores vehementer exoptant, eadem doctrina amplius et altius cognoscatur eaque plenius animi imbuantur atque formentur; oportet ut haec doctrina certa et inmutabilis, cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione pervestigetur et exponatur *quam tempora postulant nostra*". Todo este discurso podría ser un programa de teología contemporánea.

P. Teilhard de Chardin, constata que los cristianos son divididos: tienen dos vidas, una cristiana que no tiene relación con su actuación en el mundo, y otra en el mundo que ni siquiera participa en las esperanzas de los otros, y les deja un sentimiento de inferioridad.

No son problemas de herejías, sino únicamente el problema de que las fórmulas han perdido su sentido. De allí la cuestión: ¿cuál es entonces el sentido?

d) La deshumanización de la cristiandad.

El problema se puede formular en otros términos. Podemos hablar de una deshumanización de la cristiandad moderna.

Contemplemos el apostolado contemporáneo. Tenemos ciertas razones para pensar que el Segundo Congreso Mundial para el apostolado de los laicos (Roma 1957) es una expresión característica del movimiento apostólico en el siglo XX. Pues bien, basta leer los tres tomos de informes publicados, para percibir las razones del fracaso del apostolado en el siglo XX. Estos tres tomos son una confesión.

Casi en todas las páginas se siente la angustia de los responsables de la Iglesia por el porvenir; la angustia delante del fenómeno de la descristianización; una angustia sensible hasta en las proclamaciones anticipadas sobre el mundo, de que se anuncia el fracaso ... Pero el mundo continúa indiferente a pesar de todas las predicciones de fracaso que jalonan la marcha del apostolado desde hace cien años. Se siente más la angustia de los apóstoles, que el amor a los hombres.

La tonalidad que predomina, no es la de querer mostrar a los hombres lo que Dios es para ellos, de manifestarles de modo visible la misericordia del Padre, el mensaje de Jesucristo, sino más bien la preocupación de conquistar a los hombres para la Iglesia. Las mismas obras de caridad activa son examinadas por el lucro "apostólico" que pueden producir.

No es de extrañar que los apóstoles, clérigos o seglares, expresan sin saberlo tanta angustia —o sea en el Congreso Mundial, o sea, en su actividad ordinaria. ¿Cómo hacer para que el mundo acepte una religión que ya conoce y que le aburre?

El apostolado tendrá solamente un acento de verdad y autenticidad cuando los apóstoles prediquen, porque están verdaderamente convencidos, y por lo tanto cuando la Iglesia concreta de los cristianos esté dentro de las mismas preocupaciones de los hombres.

Decimos que el hombre moderno de las masas modernas, es un hombre despersonalizado. Decimos esto porque no lo conocemos y no comprendemos

sus aspiraciones. Es natural, que nos parezca "personalizado" un hombre cuyas reacciones entendemos: así el campesino antiguo, y despersonalizado el hombre de quién no entendemos las reacciones.

Las masas nos parecen despersonalizadas porque estamos fuera de ellas, no las conocemos, no las entendemos. Es la misma impresión que uno tiene al llegar a un país del cual no entiende ni el idioma, ni las costumbres ni la mentalidad.

Cristo se reveló a los hombres, y quiere revelarse a los hombres. Una religión que no está dentro de las apreciaciones y de los movimientos concretos de los hombres, no puede ser el cristianismo, sino según las apariencias. Los elementos pueden ser cristianos, pero el conjunto no lo es. Aquí también hay un problema de realidad. No se le agota la realidad del cristianismo por la definición de las esencias. El cristianismo es algo existente o que debe existir. Esta existencia cristiana es el primer objeto de la teología.

3.– *La Teología y el papel de la inteligencia en el mundo actual.*

a) La nueva conciencia histórica.

Sabemos ahora que el cambio mental fundamental de nuestra época, se puede expresar en la forma siguiente: es el descubrimiento de la historicidad (149).

En el pasado, el tiempo no tenía contenido, no tenía significado, no cambiaba la esencia de las cosas. En sí y por sí el tiempo no era objeto de conocimiento. El futuro repetía el pasado. Lo presente daba una figura suficiente de todo el ser. Ahora hemos descubierto que el pasado era distinto del presente y que el futuro será diferente del pasado y del presente.

Entonces, el tiempo adquiere un sentido: es una ascensión de un pasado inferior a un futuro superior. Por lo tanto el prevenir representa una tarea y una responsabilidad. En los tiempos pasados no había ningún deber de prever: prever era mantener. No había deber de preparar, buscar, descubrir el sentido del porvenir. El porvenir ya era conocido: bastaba recordar el pasado: todo estaba inscrito en la historia. "Nil novi sub sole".

Claro está que el mundo cambiaba en el pasado también. Pero los hombres no tenían la misma conciencia de los cambios. Los grandes acontecimientos, los tomaban como acontecimientos catastróficos, incomprensibles, o comprensibles solamente por fuerzas sobrenaturales. No percibían las leyes o lí-

---

(149) Cf. A. *Dondeyne, Fe cristiana y pensamiento contemporáneo,* Madrid, 1963, pp. 83-152.

neas de crecimiento de la sociedad humana. No eran capaces de prever. Además, la evolución se efectuaba con un ritmo tan lento, que los hombres no tenían la posibilidad de sentir los cambios de civilización como ahora.

La Iglesia está sometida a la misma evolución de la sociedad. Pasa también de la época ahistórica a la época histórica.

Los cristianos del pasado pensaban espontáneamente que la Iglesia siempre había sido igual: pensaban que las parroquias, el sistema de disciplina, el método de enseñanza, las estructuras eclesiásticas, que todo eso era definitivo, habría sido más o menos igual en todos los tiempos, y los mismos teólogos tenían una visión muy estable de la Iglesia.

Sabemos hoy que la Iglesia no fue siempre igual en sus estructuras concretas. Sabemos que la liturgia, el catecismo, las misiones, la parroquia, las instituciones eclesiásticas han cambiado y pueden cambiar en el porvenir.

Por lo tanto la Iglesia se presenta como tarea y responsabilidad, de una manera que no es de pura conservación del presente.

Las instituciones antiguas de la Iglesia nacieron como espontáneamente, según los carismas que se manifestaban en la Iglesia. La historia de las misiones no nos muestra una planificación sistemática, sino una serie de iniciativas desvinculadas, tomadas por misioneros carismáticos.

La liturgia, la parroquia, las instituciones de caridad, todo se desarrolló según las iniciativas. El papel de las autoridades era más bien el de aprobar o no aprobar lo que se les presentaba.

No eran capaces de prever la evolución de la Iglesia, de su apostolado, de su influjo. No eran conscientes de los factores dominantes de su evolución. Pensaban que seguían una evolución necesaria, que la historia era lineal y que seguían siempre la voluntad de Dios, el plan insondable de la Soberanía Divina.

Nosotros sabemos que la historia de la Iglesia no es lineal, rectilínea. La evolución de la Iglesia es el resultado de muchas decisiones, que resolvieron dar a tales o cuales factores más o menos fuerza. La Iglesia tridentina es el resultado no de una evolución necesaria según el plan divino, sino de muchas decisiones particulares de los papas, obispos, teólogos, etc... Adoptaron y privilegiaron ciertos factores, p. ej.: el factor de ortodoxia, el factor teológico escolástico, etc., y despreciaron otros factores posibles, p. ej.: el humanismo, la tolerancia, la búsqueda de la reconciliación.

De hecho en el pasado tomaban las decisiones históricas sin percibir que orientaban la historia, que preparaban un porvenir que ellos mismos elegían, sin sospechar que se podían tomar otras orientaciones. Tenían la convicción de que su actitud era la única posible para un cristiano: seguían un

impulso interior. En realidad eran llevados en parte por este conjunto interior, resultado de su formación, de su contexto histórico.

Pensaban que mantenían o restauraban el pasado. En realidad construían el porvenir sin saberlo.

Así no fueron capaces de prever las herejías, los cismas, las decadencias: interpretaron estos acontecimientos en términos sobrenaturales, porque no eran capaces de comprender de que modo derivaban de la historia del pasado.

En una palabra, la Iglesia no era consciente de su historia, como historia. Esta historia no se hacía a partir de elecciones conscientes, sino más bien a partir de impulsos que no sabían interpretar como fuerza histórica.

b) El papel de la inteligencia en la historia de la Iglesia.

Antiguamente la inteligencia no tenían ninguna posibilidad de intervenir en la historia de la Iglesia. Definía las esencias reveladas y las abandonaba a los factores históricos que no podía ni prever, ni orientar. Dejaba todo a la Providencia divina, y refería la evolución, el progreso y el retroceso de la Iglesia a las leyes misteriosas de la Providencia.

Por lo tanto los problemas históricos quedaban insolubles. No hubo ecumenismo sistemático en el pasado, porque no había siquiera la posibilidad intelectual de comprender el problema. Los cismas y las herejías eran incomprensibles, no tenían contenido intelectual; eran imputadas al demonio o al pecado. No se conocían ni los factores, ni la preparación lenta de las herejías, ni los conflictos de mentalidad, los prejuicios, los malentendidos. Los cismas son en gran parte resultados de fuerzas históricas. No se tomaba conciencia de estas fuerzas. Tampoco se podía remediar. No conociendo las causas, no podían descubrir ni aplicar los remedios. No se podían hacer intervenir a otros factores históricos opuestos a los primeros para orientar la evolución en forma distinta.

La misión también estaba abandonada a las vocaciones especiales de los santos, suscitados en el seno de la Iglesia por el Espíritu. La misión dependía en su adaptación, de la capacidad de adaptación de estos carismáticos. Por eso no siempre resultó, muchas veces fracasaron las misiones por falta de previsión y de conocimiento de las condiciones concretas. Podían difícilmente imaginar una civilización muy distinta de la de ellos: p. ej.: de los indios de América, no entendieron casi nada.

La falta de conciencia histórica provocó también una casi imposibilidad de adaptación a los cambios históricos: la Iglesia no había previsto, y no pudo orientar la aparición del nacionalismo moderno, el fenómeno del Estado, el

socialismo, los facismos. Nada había sido previsto, y no se hicieron las adaptaciones necesarias dentro de un plazo útil. Falta de sentido histórico, inevitable en aquel tiempo. Los cristianos procuraban comprender estos fenómenos según sus categorías antiguas. Cuando no cabían en los cuadros históricos conocidos, atribuían todo al pecado y al demonio.

La historia de la Iglesia hasta ahora se presenta como una sucesión sin orden aparente de instituciones e iniciativas geniales, de genios religiosos, institucionalizadas en seguida por sus discípulos y anquilosadas después de un siglo o dos.

Así como la Iglesia era incapaz de prever el futuro, era incapaz de abandonar la parte del pasado, que ya era más obstáculo que utilidad para cumplir su misión. Se quedaba callada sobre muchas instituciones que habían perdido su sentido y su eficacia. No podía comprender las razones históricas de la aparición de estas instituciones en el pasado, y las razones de su utilidad en el presente. Pensaba que aunque inútiles, debían ser mantenidas porque habían sido inspiradas divinamente. Casi todos los problemas de la actualidad son restos de problemas del pasado que no encontraron su solución. Vienen de que la Iglesia no fue capaz de encontrar una solución de adaptación a nuevas circunstancias. Así se han acumulado los problemas y producido una gran complejidad de situaciones insolubles, que hay que comprender, interpretar y situar en una nueva evolución histórica, para salir de la situación sin salida donde estaban.

Por el momento acompañando la evolución del sentido histórico, la Iglesia está tomando conciencia de su pasado y su futuro. Sabe ahora que en parte su futuro depende de ella: la misión, la expansión del Evangelio depende en parte de una toma de conciencia de la situación del mundo, de su mentalidad, y de la aplicación correcta de las fuerzas apostólicas de que se puede disponer. Depende de las adaptaciones que la Iglesia puede hacer de su enseñanza, de su liturgia, de su acción a las finalidades que pretende.

La Iglesia es capaz ahora, como todas las instituciones humanas de asumir su futuro terrestre. Para ello tiene la inteligencia de los fieles actuando dentro de su vida de fe.

La toma de responsabilidad de la Iglesia, supone que la razón cristiana comprende la situación histórica de la hora presente. Será una tarea de la teología, o sea la tarea actual de la teología.

Volver al pasado de la Iglesia, ver cómo engendró el presente, asistir a su elaboración dentro de un contexto de determinaciones históricas, ver todo lo que se debe al contexto histórico, todo lo que pertenece a situaciones superadas y todo lo que prepara un porvenir, lo que está subiendo y lo que está bajando, los factores que han dominado y los que han sido olvidados, los dese-

quilibrios, las falsas adaptaciones y las buenas adaptaciones; juzgar este pasado según su conformidad con el modelo de la revelación, tal es la tarea de la teología actual. En efecto, lo que la teología está buscando no es una reconstrucción del pasado como realidad humana, sino el descubrimiento de la realidad del cristianismo eterno, permanente, bajo las apariencias y cambios históricos. Distinguir lo permanente de lo histórico, es una tarea teológica.

La decisión en cuanto al porvenir no pertenece a los teólogos. No son ellos quienes deben orientar la Iglesia de hoy hacia el futuro. La decisión pertenece al colegio episcopal reunido con el sucesor de Pedro. Pero los teólogos pueden y deben representar el papel de la razón. Junto a la razón, la fe y la iluminación del Espíritu guían a los jefes de la Iglesia. Pero ellos mismos pueden y deben usar los recursos de la razón dentro de su carisma apostólico.

Los teólogos deben buscar la realidad del cristianismo liberada de sus contingencias históricas, de manera que la Iglesia, pueda, con lucidez y plena conciencia, tomar las decisiones que preparan el porvenir, y pueda así asumir conscientemente su historia.

Los teólogos deben presentar el problema ecuménico en su realidad, en su verdad, apartando las contingencias históricas que crean problemas falsos o aparentes; deben presentar el problema social en su realidad, separando las contingencias que crean falsos conflictos con los movimientos modernos y situar en su verdad los partidos existentes; lo mismo en cuanto el problema misionero, catequético, etc... No pertenece a los teólogos la organización de la acción de la Iglesia, sino la definición del problema en términos verdaderos y no según las fórmulas superficiales, en que la evolución histórica presenta los problemas.

Es cierto que según el dinamismo previsible de la fe, hay en la Iglesia carismas especiales para percibir tal o cual elemento del cristianismo escondido a veces bajo contingencias históricas. Hay carismas proféticos que critican como por intuición la infidelidad de los cristianos a la realidad de su vocación, y preparan así la toma de conciencia de la Iglesia y las decisiones salvadoras. Pero la razón también ayuda. La razón ayuda para comprender estos carismas, darles el sentido que les corresponde, delimitar su alcance, sintetizarlos con otros elementos. Además, es un problema teológico determinar la relación mutua entre la relación teológica y los carismas en la interpretación de la historia de la Iglesia, de la hora presente y del porvenir.

c) La unidad como meta de la teología.

El signo de la teología actual es el signo de la unidad. La teología tridentina no se preocupaba por la unidad. La teología medieval dejó formarse escuelas. La teología actual no puede aceptar escuelas distintas, separadas. Lo

que buscamos ahora es el elemento común que constituye el cristianismo de todos los cristianos. Queremos ahora una base común de todas las escuelas, y que desaparezca lo que hace las escuelas, para que aparezca lo que reúne a los cristianos.

El sentido histórico nos hace ver que si las escuelas teológicas llegan a una oposición insuperable de interpretaciones, es la prueba de que se trata de un falso problema: o sea de un problema indiscreto, que quiere saber más de lo que Dios pretende revelar, o sea de un problema formulado en términos parciales, incompletos.

Antiguamente la teología aceptaba con resignación su separación y la separación de la Iglesia Católica del pensamiento contemporáneo, de las ciencias, de la filosofía, de las clases sociales bajas y de las masas, de las teologías protestantes o de las confesiones disidentes . . ., en fin, muchas separaciones y distancias.

La teología actual busca la unidad; quiere establecer puentes que creen lazos con todos los movimientos humanos. Además no es la sola orientación de la teología. En todos los aspectos de la vida cristiana, desde León XIII, los papas acompañados por las corrientes vivas entre los cristianos, procuraron multiplicar los puentes y superar la separación que no quieren reconocer como definitiva, ni como natural a la Iglesia.

La teología de los siglos pasados aceptaba su alejamiento de la espiritualidad, de la vida espiritual, de la vida pastoral. La teología actual busca la unidad. No acepta estas separaciones.

La teología debe buscar la unidad por encima de las distinciones de vocabulario, de perspectivas, de mentalidades. La función de la inteligencia no es sistematizar una mentalidad particular, sino alcanzar lo universal. Debe comprender lo que es particular en lo particular para saber descubrir lo que es común y comunicable a todos los hombres. Es lo contrario de una ciencia esotérica. La teología actual es anti-especialización, en el sentido de que su objetivo final es la percepción del cristianismo como revelación de Dios al hombre normal, ordinario. Todo es medio para alcanzar la simplicidad, la humildad de la verdad manifestada según la humildad de Dios mismo.

4.– *La teología actual y las críticas.*

La teología usa todos los métodos críticos que han sido adaptados y usados hasta ahora: la crítica filosófica deductiva de definición de las esencias, la crítica histórica, la crítica científica, la crítica de la subjetividad, todas estas formas que hemos evocado en los párrafos precedentes.

La teología no podrá nunca renunciar a lo que ha sido adquirido. Lo que vale, vale para siempre. La razón no pierde su poder; podría solamente

dejar de ser aplicada por pereza o negligencia de los hombres. Pero no hay peligro por el momento.

Pero la teología no consiste en una pura aplicación de técnicas racionales. Aplicar el método crítico a la Biblia no basta para hacer teología. La teología no es ni una crítica histórica de los documentos antiguos del cristianismo, ni un análisis de una vida religiosa, ni una visión del mundo, ni un conjunto de esencias. Lo que constituye la teología es su movimiento hacia la realidad del cristianismo, que quiere percibir y comprender.

Los trabajos de historia constituyen obras de teología por el hecho de situarse en un movimiento intelectual más amplio: conocer la doctrina de tal o cual autor no es obra teológica. Descubrir el aspecto de realidad histórica de una doctrina a fin de definir el elemento central, absoluto de la revelación sobre un punto determinado, es obra teológica.

Por el momento la teología requiere muchos trabajos preparatorios: filosóficos, científicos o históricos. Estos trabajos son teológicos por la intención profunda que los anima: por la intención del movimiento teológico en que se encuentran.

Es verdad que a veces la vinculación de ciertas investigaciones con una intención teológica llega a ser poco visible. La intención teológica no puede inspirar las conclusiones de las críticas. Pero inspira el movimiento que provoca la orientación de las investigaciones. A veces se publican ciertas investigaciones de las que no ve hasta donde quieren llegar, que quieren alcanzar, con qué finalidad se han encaminado en la búsqueda en tal dirección, etc...

Es evidente que las posibilidades de estudios históricos, críticos de toda especie sobre el cristianismo son sin número. Es imposible estudiar críticamente todo lo que es posible teóricamente. La teología tiene que hacer una selección.

No basta hacer un estudio a propósito de algo cristiano para que sea teología. Entre todos los asuntos posibles, hay que orientar los estudios según la intención teológica: ¿qué es lo que se quiere conocer? ¿cuál es la realidad cristiana que se busca? En seguida, ¿cuáles son las investigaciones previas necesarias para llegar a definir una problemática y para alcanzar ciertos resultados?

Los estudios teológicos deben ser organizados según un programa racional. Si no lo son, no son tampoco teológicos, puesto que nunca alcanzarán este resultado de descubrir lo que es la realidad cristiana.

5.— Lo que no es la teología.

Hay que recordar con insistencia que la teología no puede no ser teología-ciencia, o sea, teología desinteresada. Propiamente los teólogos no tienen

ninguna utilidad social inmediata. La verdad no es directamente útil. No cae dentro de los cuadros de la acción. Normalmente el descubrimiento de una verdad perturba la vida social. Ahora bien, lo que busca la ciencia-teología no es nada más y nada menos que la verdad del cristianismo. Es normal que provoque en la rutina administrativa de la institución eclesiástica cierto desorden, que represente una amenaza de desequilibrio. Hace preguntas y crea problemas donde otros desearían la tranquilidad y la estabilidad sin problema.

A pesar de todo, debemos mantener la necesidad de una "ciencia", o sea, de una crítica teológica, cuya finalidad será la de conocer la verdad, sin ninguna referencia práctica directa, sin atender a los problemas prácticos que tal crítica es capaz de levantar.

a) La teología no engendra la pastoral.

La teología no es la primera actividad intelectual de la Iglesia; es una actividad de segunda categoría; es decir que actúa como actividad refleja sobre una actividad primera. La primera actividad intelectual cristiana es el mismo ejercicio de la fe.

La pastoral está orientada por la fe, y por lo tanto iluminada por Dios, por la revelación de Jesucristo y la luz del Espíritu Santo.

La teología nunca está acabada. Siempre puede profundizar sus métodos y sus objetos. La Iglesia no puede esperar el término de la teología para hacer apostolado. No puede esperar hasta que una llamada teología pastoral haya elaborado un plan total de todo el apostolado. Este no llega nunca. La Iglesia no se desarrolla como las instituciones humanas a base de reflexión intelectual, sino a base de la inspiración divina. La razón es solamente un órgano que permite purificar la inspiración humana de las falsas interferencias de factores que no son divinos.

Una pastoral procede de una visión de la revelación divina, de Dios en la fe y de una percepción del mundo en la fe. Requiere una meditación del Evangelio, y una meditación del mundo. Un progreso de la pastoral procede de una mejor comprensión del Evangelio en la fe, y de una mejor comprensión del mundo. No se trata de una mejor comprensión intelectual, racional, nocional, dialéctica del Evangelio, ni de un mejor conocimiento científico del mundo, sino de una visión más verdadera, más real según los ojos de la fe.

Por eso la santidad de vida, la oración, el recogimiento en Dios, son más importantes que todas las teologías para elaborar una pastoral. Y también el conocimiento concreto en el amor de caridad, la convivencia en la caridad con los hombres es más útil que todas las teologías para elaborar una pastoral.

Además, la dirección del apostolado y de la pastoral pertenece a los obispos y no a los teólogos. Si los obispos pueden invocar las razones teológicas,

no las necesitan para definir su pastoral: su fuente será la fe y su vida de oración. Los obispos son los hombres de la oración y de la palabra. La palabra deriva de su oración. La teología es una función secundaria.

La teología tampoco procura el mayor alejamiento de la pastoral. La mejor teología no es la más técnica. Su grado de tecnicidad no es señal de su valor. La labor de la teología no consiste en expresar en su vocabulario nuevo, técnico, incomprensible para la generalidad, lo que está claro en los Evangelios. Al contrario, el objeto de la teología es el Dios que se manifiesta a los pobres y a los humildes en la Biblia, el Dios de Jesús de Nazareth. Lo que ella procura, es una presentación pura, clara de esta realidad. Por lo tanto, el aparato técnico es puro medio, sirve para llegar finalmente a una expresión sencilla. La tecnicidad, si es necesaria, es provisoria, y vive sólo en las etapas provisorias de la teología; el término de la teología es una presentación y un conocimiento de la sencillez del Cristo de los Evangelios. Pero es verdad que ella no alcanza esa finalidad sino con mucha dificultad. Muchas veces se pierde en los caminos.

Por otra parte la teología ayuda negativamente la pastoral. Criticando las falsas representaciones de Dios, critica también los falsos caminos pastorales basados en ellas. Sirve para eliminar las ilusiones del apostolado, y obligar así a los apóstoles a purificar sus intenciones y sus actos.

Una ciencia teológica buena es capaz de alcanzar un solo resultado apostólico directo: la reconciliación de la Iglesia con los intelectuales. Hemos visto que la salida colectiva de los intelectuales había causado daños notables a la Iglesia, y había sido uno de los grandes factores de descristianización. Casi todos nuestros problemas pastorales occidentales tienen sus raíces en esta secesión de los intelectuales. Por lo tanto, una reconciliación eliminaría uno de los grandes factores que impiden la expansión de la Iglesia. Ahora bien, una reconciliación con los intelectuales es impensable si no se les ofrece un cuadro cristiano de pensamiento, donde la razón humana pueda actuar dentro de la perspectiva de la fe.

b) La teología no es tampoco kerigmática. La predicación es un acto pastoral. Está determinada por lo "hic et nunc". La predicación es siempre predicación a un público concreto, limitado, determinado. No es nunca una predicación universal sino una adaptación particular. Está adaptada en su totalidad. No se puede nunca deducir una predicación de una teología. La predicación profluye igualmente de la visión de los Evangelios en la fe y del conocimiento concreto de los hombres concretos. La teología ayuda indirectamente, pero no engendra el acto concreto.

Vivimos en un ambiente clerical muy perturbado por consideraciones falsas e ilusiones. No podemos esperar una renovación de la predicación a

partir de la sola teología. Claro está que nuestra predicación actual se encuentra muy a menudo en un estado desesperado: el hombre normal, el hombre ordinario no la acepta.

Pero el remedio no está en la teología. Esta es capaz de manifestar las falsas ideas que mantiene una falsa predicación. No es capaz de engendrar una predicación nueva. Esta vendrá de un contacto más profundo con la realidad de los Evangelios y, —más urgente aún tal vez— de un contacto con los hombres reales y no con los hombres abstractos conocidos en los libros, en las discusiones, reuniones o preparaciones que no desembocan en la realidad.

c) La teología no puede ni debe justificar tal o cual forma de pastoral concreta actual. Su tarea no es la de dar a los movimientos actuales motivos y argumentos para justificar su conducta o su forma de apostolado. La teología no es una ideología que sirve para cubrir o fortalecer una acción. Tal uso de la teología no puede llevar a otro resultado que a una corrupción de la inteligencia.

Un movimiento concreto se justifica por sus frutos (según el Evangelio) y no por una ideología. Si un movimiento produce frutos de conversión, es bueno; si no los produce, es malo. Las razones teológicas no añaden nada a la prueba experimental.

La teología dejaría de ser crítica, si se pusiera a disposición de una organización concreta. Por el contrario los movimientos apostólicos tienen que tomar en cuenta las observaciones teológicas para purificar sus objetivos y sus métodos de las contaminaciones no-cristianas; pero no buscan en la teología la fuente primera de su inspiración, sino en los Evangelios conocidos en la fe. La fe tiene intuiciones e inspiraciones que la teología no tiene.

d) Podemos definir un poco más adelante la relación entre la teología y los movimientos apostólicos concretos en la Iglesia.

El peligro de la acción está en una asimilación inconsciente, involuntaria y casi inevitable de los moldes de la acción humana. La naturaleza humana resiste a la inspiración del Espíritu. La predicación degenera en propaganda, la liturgia en ritualismo, la comunidad en organización, la caridad en funcionalismo, la misericordia en rutina social. El amor al prójimo, el deseo de la salvación de todos se transforma en voluntad de conquista; la preocupación de justicia social se transforma en voluntad de ocupar el poder político, etc.

El papel de los teólogos es recordar contra los "prácticos" lo que es Dios, su espiritualidad, la necesidad de corregir la corrupción de los objetivos cristianos por varios sentidos humanos. La teología tiene esa función social de exigir el desprendimiento de los apóstoles. Estos llegan en virtud de la dinámica de la acción, a dar más valor a la misma acción que al resultado, a la institución que

a la finalidad de la institución. Se mantienen en la Iglesia instituciones que han perdido sentido y eficacia. Se mantienen porque los hombres están apegados a sus cuadros rutinarios. La institución acaba sirviendo para sí misma. Todos sus esfuerzos se dirigen hacia la conservación de la institución.

La teología puede denunciar las situaciones mentirosas, exigir la renuncia al pasado a fin de crear el futuro. Exigiendo el desprendimiento, purifica la Iglesia del apego a lo humano. En este sentido, los teólogos tienen un deber de vigilancia sobre la pureza del sentido de Dios y de su trascendencia en las obras cristianas.

e) Teología y formación sacerdotal.

Finalmente, conviene añadir que la teología es otra cosa que la formación intelectual de los sacerdotes. La distinción no es adecuada, pero es real.

No conviene que los sacerdotes hagan todos trabajo de ciencia teológica. La formación sacerdotal está orientada hacia el ministerio sacerdotal. La teología como tal no tiene ninguna finalidad práctica. Busca la verdad, no la predicación de la verdad. El ministerio sacerdotal es más importante que la teología. Los sacerdotes tienen que aprender algo más importante que la teología: la fe en sus documentos auténticos y en la formulación que la Iglesia juzga conveniente. Claro está que ciertos elementos de teología intervienen también en la formación al sacerdocio. Pero formalmente las finalidades son distintas. No es necesario, ni útil, ni oportuno que todos los sacerdotes sean teólogos-críticos.

II.– *Situación de la teología en Latinoamérica.*

1.– El contexto de la teología en la Iglesia.

En lo que interesa a la teología podemos decir que la situación de la Iglesia se caracteriza actualmente por lo siguiente:

a) La Iglesia trata de asumir su destino. Esta situación es nueva, es característica de los últimos años, quizá de los últimos cinco años. Hasta hace poco, la Iglesia latinoamericana no tomaba conscientemente rumbos propios. La pastoral antigua venida de la colonia era más bien tradicional e inconsciente que el resultado de una voluntad explícita. Era una continuación no reflexionada de hábitos contraídos en el pasado.

En cuanto a las novedades pastorales del último siglo eran más bien importaciones de métodos europeos. Desde 1850 las congregaciones europeas (sobre todo francesas, italianas, españolas, alemanas, holandesas y más recientemente, norteamericanas y canadienses) importaron sus métodos nacionales

transformando poco a poco la Iglesia latinoamericana en una exposición de muestras de todas las iglesias del mundo católico. Esta importación dio algunos resultados positivos. No importa hacer aquí una encuesta sobre estos resultados. En todo caso, por el momento se manifiesta, por un movimiento de convergencia que viene de todos los lugares del continente, una voluntad de crear rumbos propios, de sintetizar, aunar las fuerzas que estaban presentes aquí en forma de casi-colonización o casi-misión.

Es principalmente el episcopado que manifiesta en varios de sus elementos una voluntad de tomar en manos el destino de la Iglesia en estos países. El movimiento es común a todos los países latinoamericanos, y podemos pensar que se trata de un movimiento profundo que se ampliará.

Ahora bien, tal actitud de la Iglesia crea una situación "teológica", o sea una situación donde una teología en la forma que hemos descrito es posible. Hasta hace cinco años una verdadera teología científica crítica no era posible, porque faltaba en la Iglesia la actitud refleja y crítica, faltaba la autonomía y la historicidad que actualmente son la condición de una teología científiea. Faltaba un público, un contexto para recibir tal teología, faltaba el estímulo suficiente para crearla. La teología se limitaba a la enseñanza necesaria para la formación sacerdotal en virtud del derecho canónico (impuesto por Roma), y a una cierta curiosidad pasiva y diletantista para con la producción europea.

Por el momento la situación está cambiando. Claro está que no es la teología que debe orientar la pastoral nueva que se está elaborando, sino la fe de los cristianos dirigida por la jerarquía. Pero la teología recibe en este contexto un terreno fértil, y puede también, en su papel limitado, ayudar activamente.

b) La segunda ola de los intelectuales.

Desde la segunda guerra mundial, el continente iberoamericano está pasando por una crisis intelectual que podemos considerar como siendo la segunda ola de intelectualidad occidental. América Latina está asimilando la intelectualidad europea y entrando así en la problemática intelectual del mundo occidental.

No es la primera vez. Hubo dentro del contexto de la Independencia una primera ola de intelectualidad. Fue la asimilación del liberalismo romántico. Inspiró la fundación de las Universidades y muy a menudo de las Facultades de Derecho. Así se formó una clase intelectual, base de los partidos políticos laicistas y liberales. Conservadores en materia social por motivo de la fuerza preponderante de las clases de terratenientes, no tenían ninguna potencia para aplicar teorías revolucionarias. El influjo de esta clase intelectual fue

distinta según los países: más fuerte en ciertos países como Uruguay, Argentina, Chile; menos fuerte en otras, Perú, Colombia, etc.

Pero la clase intelectual formada el siglo pasado en el contexto liberal no alcanzó a formar toda la masa del pueblo. Su influjo se limitó a las ciudades. No penetró en las masas campesinas. La clase obrera se desarrolló poco, puesto que el desarrollo industrial fue lento. En la mayoría de los países el influjo de los intelectuales fue predominante en el Estado, pero el poder efectivo del Estado sobre el pueblo era muy limitado. Las masas continuaban siendo fieles a sus tradiciones religiosas antiguas. Además los mismos intelectuales se acostumbraban a una situación más decorativa que realmente importante en la vida de la nación.

Después de la segunda guerra mundial (damos esta fecha porque es la más característica de un cambio rápido) aparece una nueva clase intelectual. De repente se multiplican las instituciones de enseñanza superior, y se forma una nueva clase de estudiantes, formada en sus elementos más dinámicos entre los hijos de la clase media pobre. Es la situación actual: en América Latina la clase más activa es la clase de los estudiantes. La mayoría de ellos son pobres, y salen de una clase media cuya situación es cada vez más difícil económicamente, puesto que la inflación la pone en una condición de víctima perpetua.

La clase intelectual nueva no se siente vinculada con la clase intelectual antigua. Ella busca rumbos nuevos y propios. El éxito (¿real?, ¿superficial?) del marxismo es significativo de una voluntad de renovación y de distancia. No se acepta la tradición intelectual del siglo pasado.

Esta segunda formación de una clase intelectual es más importante y crea para la Iglesia un problema más urgente, más decisivo. La clase intelectual nueva es capaz de alcanzar al pueblo entero: éste se está levantando, alfabetizando. El pueblo seguirá seguramente a la nueva clase intelectual en su fe o incredulidad, en su visión del mundo.

La nueva clase intelectual no ha tomado la orientación anticlerical tan característica de la clase intelectual europea. No se puede hablar de una rebelión de los intelectuales. Pero uno se puede preguntar si la situación de fondo es verdaderamente mejor. En realidad la nueva clase intelectual es profundamente indiferente a la Iglesia y a su doctrina. ¿Cuál es por ejemplo la actitud de las masas de estudiantes de Buenos Aires, São Paulo, Río de Janeiro, Lima, México frente a la Iglesia? No se ve un movimiento de hostilidad declarada: más bien un silencio profundo.

El problema de la catequización se encuentra con este problema: no se encuentran los catequistas necesarios en todos los ambientes porque nadie se interesa por la catequización, porque nadie se interesa por la doctrina cristiana, por lo menos entre los hombres.

Así es que podemos pensar que existe un problema intelectual: el problema de que la clase que está formando el futuro pueblo latinoamericano se queda indiferente a lo que dice o piensa la Iglesia.

Ahora bien, ya hemos visto que la reconciliación de los intelectuales con la Iglesia supone un diálogo intelectual en los temas que interesan a los mismos intelectuales. Supone una ciencia teológica activa. No se trata solamente de ofrecerles una visión del mundo acabada, sino de elaborarla con ellos dentro de la fe. Aceptarán la fe si ella les da un aliciente y un estímulo intelectual, si les permite desarrollar un pensamiento crítico, autónomo dentro de la fe. Sin una vida teológica no es posible la unión de la Iglesia con los intelectuales.

c) Ensayos de teología.

De hecho están apareciendo varias tentativas de estudios teológicos en varios centros latinoamericanos. Estos ensayos son muy recientes (150). Parece que no han expresado todavía sus orientaciones en forma clara y definida. Pero existe un ambiente orientado hacia la formación de una ciencia teológica. Por eso no sería inútil que tratemos de determinar más detalladamente cuál podría ser la tarea de una teología elaborada en este contexto.

2.— Problemas particulares.

En la cultura latinoamericana el factor activo es la cultura del mundo occidental. Los países latinoamericanos están recibiendo y participando en la cultura occidental, de hecho. El elemento indio y el elemento negro no han producido hasta ahora obras que hayan contribuido positivamente a las nuevas orientaciones culturales. Todas las novedades latinoamericanas son de naturaleza occidental. El elemento indio y el elemento negro están presentes más bien como factores pasivos, en este sentido que las nuevas clases latinoamericanas luchan de hecho para desprenderse de la mentalidad que les viene de sus raíces negras e indias y para asimilar la cultura occidental. Se puede discutir si esto es un bien o un mal: en todo caso es un hecho.

Desde luego, la teología latinoamericana no sería una creación nueva. Sus problemas fundamentales serán los de la teología occidental.

Pero el continente latinoamericano está asimilando la cultura occidental en circunstancias especiales, y estas circunstancias no dejan de actuar sobre

---

(150) Cf. los editoriales de las revistas *Revista de cultura teológica* (Sao Paulo, 1961) y *Teología* (Buenos Aires, 1962); también *M. Mc Grath, La misión de la teología en Latinoamérica*, en *Anales de la Facultad de Teología*, Santiago - Chile, N.° 12, 1961, pp. 13-18.

las condiciones de una verdadera teología en este continente: la búsqueda de la realidad cristiana se efectúa en un contexto particular.

Vamos a enunciar algunas de las circunstancias particulares que afectan al pensamiento cristiano y son condiciones de su autenticidad.

a) La Iglesia iberoamericana sin historia.

Las repúblicas latinoamericanas han elaborado sus historias nacionales de modo semejante a las de las naciones europeas: se trataba de legitimar la existencia de una nacionalidad y de mostrar su evolución, su progreso.

En algunos lugares están elaborando una historia de la civilización (Brasil). Pero en ningún país la Iglesia se creó una historia. Este hecho es significativo de la situación mental de los católicos latinoamericanos: no se interesan por su pasado, no tienen pasado. ¿Cómo se explica esta situación?

En primer lugar el ambiente tradicional no necesita de una historia del pasado, puesto que vive en el pasado. No se hace la historia de lo que es el contexto normal, inconsciente de la vida. La historia nace de una conciencia de historicidad, o sea con la conciencia de la relatividad de la civilización, de sus cambios, de su progreso, y con un sentimiento interior de distancia en relación con el pasado. Quien siente que está siendo distinto del pasado busca la interpretación de sus novedades, por la oposición al pasado. Un ambiente conservador no tiene historia.

En segundo lugar, los católicos más progresistas, como los no-católicos, tienen vergüenza de sus orígenes ibéricos. Participan en el complejo de inferioridad de los españoles y portugueses (cfr. Ortega y Gasset) y subrayan en forma muy profunda este complejo. Crean cierto "tabú", y no quieren recordar su pasado colonial, o, en todo caso, tienen para con este pasado una actitud ambigua: siempre tienen vergüenza de haber permanecido durante muchos siglos en un catolicismo de tipo medieval, mientras los pueblos europeos del norte elaboraban la figura del hombre moderno. Tienen vergüenza también de sus orígenes indios y negros. Para con este elemento, su actitud es también ambigua: revela un sentimiento de inferioridad. El orgullo, el afán que afectan a veces esconde un resentimiento. Además, los elementos indio y negro participan muy poco en los movimientos de renovación católica. Se les atribuye, más bien, la fuente de todas las supersticiones. Los católicos progresistas tienen vergüenza de la religión popular. Por eso no hacen su historia.

En tercer lugar, los católicos latinoamericanos tienen vergüenza de la historia nacional del último siglo porque no se reconocen en ella. No se interesan por el desarrollo de las ideas e instituciones modernas de sus países, puesto que no son ellos quienes las fundaron, sino más bien la clase intelectual

liberal apartada de la Iglesia. Por eso no reconocen como suya la historia contemporánea, no la adoptan como suya, no reconocen en ella los valores que tiene (151).

Ahora bien, de todas maneras podemos afirmar que la historia es una condición necesaria de la toma de conciencia teológica actual. La crítica de la realidad cristiana y el estudio de lo que es en realidad el cristianismo requieren —según la estructura actual de la razón crítica— una toma de conciencia del pasado. Sin historia, la teología será en Latinoamérica una pura imitación, o una repetición servil de temas europeos, los cuales toman su sentido teológico en el contexto particular de las iglesias europeas.

b) La Iglesia latinoamericana tiene pocos hombres preparados para desarrollar estudios teológicos. Las congregaciones extranjeras que desde hace cien años llegaron allí no trajeron la cultura teológica que tenían en Europa. Pocos son los valores intelectuales que trajeron para los países latinoamericanos. Pocos son los intelectuales católicos europeos que llegaron a América Latina. Este continente no recibió ningún Maritain como Estados Unidos.

Ahora bien, en la mayoría de los países latinoamericanos el clero no se recluta entre los intelectuales. Sin embargo ésta es la condición indispensable para que se desarrollen los estudios.

c) Alejamiento de las masas.

Hemos dicho que en América Latina las masas tradicionales son fieles a la Iglesia. Sin embargo el clero y los cristianos cultos menosprecian estas masas; a lo mejor tienen vergüenza de su catolicismo de tipo medieval.

Así se produce un movimiento de alejamiento de las masas. El movimiento recibe la ayuda de las tendencias naturales del clero extranjero. El clero extranjero se siente naturalmente más atraído por las clases de élite. La adaptación es más fácil. De hecho la mayoría de los sacerdotes extranjeros se dedican siempre a las clases o a los grupos de élite. Tuvieron poca repercusión sobre la religiosidad de las masas. Esto acentúa la tendencia del clero nacional.

Ciertas tendencias de pastoral europea y su influjo entre las élites del clero producen un efecto de convergencia: se insiste mucho sobre la formación de élites y poco sobre las masas. Así se concentra la atención apostólica sobre las élites. Tienen así la impresión que las élites van a actuar sobre las masas. El prestigio de las teorías pastorales europeas es tan grande que es difícil resistirlas.

---

(151) Cfr. *J. L. Segundo, Función de la Iglesia en la realidad rioplatense,* Montevideo, 1962, pp. 35-40.

Ahora bien, hay que hacer aquí una distinción importante. La pastoral moderna no acepta y no puede aceptar una pastoral de masa en este sentido: una pastoral no personal, que se dirige a un público no personalizado, que no educa, no forma la personalidad cristiana, la fe personal, etc.

Pero la pastoral no puede concluir: luego tengamos una pastoral de élite y dejemos las masas. El cristianismo no es una religión para élites, sino para los hombres de las masas. En Europa la Iglesia está de hecho apartada de grandes masas (obreros p. ej.). Con esta condición se desarrolló una pastoral de élites. No hay otra posibilidad. En América Latina la situación es distinta: las masas no niegan a priori todo contacto con la Iglesia.

Entonces se trata de mantener que la Iglesia existe para las masas, que se debe dirigir ante todo al hombre-masa, al hombre ordinario. El problema es dar un mensaje adaptado a este hombre e incorporarle en una estructura eclesiástica que le convenga.

Se trata entonces de comprender y formular un cristianismo auténtico, la realidad del cristianismo en su totalidad, o sea, el cristianismo para el hombre ordinario.

América Latina tiene una posibilidad que Europa ya no tiene: dar el cristianismo al hombre normal, no apartado de las masas. Pero hay que pensar, porque las masas se están constituyendo en grupos nuevos, en ciudades nuevas donde la Iglesia no está presente, o donde su presencia es tan débil que se puede decir que es nula.

La teología no realizaría su finalidad si llegara a formular, a presentar un Cristo comprensible solamente por un grupo de intelectuales, o por movimientos muy especializados que han recibido una formación cerrada. No se trata de formular una nueva escolástica en una terminología reservada a grupos de apostolado laico.

Toda la comprensión de la misión de Cristo y de la Iglesia depende de una interpretación correcta de tal situación.

d) La cuestión social.

Los cristianos más conscientes y activos, tanto en el clero como los laicos, entran en el movimiento de transformación social. Es un hecho que la Iglesia en sus elementos más activos toma una actitud positiva en la cuestión del desarrollo social y económico, y se orienta así en un sentido muy distinto del que eligió la Iglesia europea en circunstancias análogas en el siglo pasado. Claro está que puede aprovechar la experiencia del pasado de otros pueblos.

El problema teológico se plantea entonces dentro de una Iglesia comprometida en un movimiento de desarrollo económico-social. Es decir que se plantea en el centro del problema occidental: no puede evitar el problema ac-

tual del sentido del cristianismo en un mundo que trabaja, que tomó concieneia de sus tareas temporales.

El desarrollo soeial no resuelve el problema religioso, por supuesto. Cuando estén desarrolladas, las naciones latinoamericanas no serán más cristianas. Serán seguramente menos cristianas, si la evangelización no acompaña el desarrollo. La evangelización de los hombres que se dedican al desarrollo, a las tareas temporales, este es el problema de la Iglesia latinoamericana. En esta labor, la teología tiene que colaborar: más que nunca es neeesario saber lo que es la realidad del cristianismo, lo esencial.

3.– Rumbos de la teología.

Como conelusión de la situación actual de la teología en Latinoamérica nos parece que su tarea se pueda definir por una palabra: síntesis.

a) No hay aquí tradición teológica. Ningún trabajo que se debe continuar. Es una desventaja: porque hay que crear todo de nuevo. Es una ventaja, porque se puede erear todo de nuevo. No hay escuela teológica, no hay método formado. Todo está nuevo. La ventaja es que la teología no se debe sentir ligada a las formas antiguas. Por eso, creemos que no debe adoptar ninguna eseuela. Las escuelas europeas no pueden abandonar las tareas que han asumido en el pasado. Aquí no hay ningún deber de continuidad, sino con los elementos impuestos por la misma Iglesia.

b) Desde luego importa enfrentar directamente el problema central, la razón de ser de toda teología científica actual. La problemátiea teológica de América Latina es la misma que la de Europa. Pero es más urgente, más neeesaria. Luego, puede directamente entrar en el problema fundamental: ¿cuál es la realidad del cristianismo?

c) No es posible en América Latina formar actualmente todas las disciplinas y las cátedras particulares para cultivarlas. No es posible iniciar un estudio crítico y analítieo de todos los métodos erítieos neeesarios a la teología: no es posible fundar una escuela bíblica, ni patrística, ni litúrgica, ni arqueológica, etc. Durante muchos años los latinoamericanos tendrán que aprender estas diseiplinas en Europa, y será eada vez más necesario que lo hagan. El problema de una escuela latinoamericana será el problema teológico como tal: el problema de responder a la crítiea total de la razón actual al cristianismo: el problema de la comprensión intelectual de lo que es el cristianismo. Se trata de hacerlo científicamente, con todos los métodos crítieos usados actualmente en Europa. No se trata de hacer una teología menos eientífica, sino de entrar en el mismo objeto de la teología.

d) Es necesario orientar todos los estudios analíticos según las investigaciones sintéticas. Si partimos del análisis, nunca llegaremos a la síntesis.

Constituir toda la serie de estudios analíticos es imposible. Nunca llegaremos a enfrentar el verdadero problema del pensamiento.

e) La síntesis quiere decir p. ej. los problemas siguientes: ¿qué es la fe, la Iglesia, la caridad, el pecado, la moral, el apostolado, Cristo, Dios? ¿Qué son estos objetos frente a la crítica radical del cristianismo de hoy? ¿Qué son para el hombre que conocemos? No se trata de predicación, sino de conocimiento puro, recurriendo a los datos y métodos de la exégesis y de la patrología, a los documentos oficiales de la Iglesia y a la escolástica, etc. Eso supone el conocimiento de todas las disciplinas teológicas (aprendidas en las escuelas europeas), integradas en la verdadera perspectiva teológica.

f) Toda síntesis es provisoria por el momento. No deja de ser importante. Debemos resistir a la tentación de buscar en materia de teología lo eterno. La verdad que nos aparece ahora es un objetivo suficiente. En un continente en estado de transición, es también el objetivo más adecuado.

g) Esta síntesis debe ser una síntesis total. No será la ciencia de un grupo, de una minoría, sino de una Iglesia responsable de todo el continente. Será una teología de unidad donde se integran todos los elementos de civilización, y al alcance de todos los hombres. Es por excelencia una teología pensada desde el punto de vista de las masas humanas. Una teología pensada en el contexto del movimiento total de las masas humanas. La teología debe pensar el ser cristiano de pueblos enteros, no de grupos cerrados, o de élites apartadas. No puede situarse en un nivel inferior al nivel de la misma Iglesia en este continente.

h) Además, si no se define así, la teología no suscitará interés, ni encontrará trabajadores. No existe tradición teológica. Hay que crear un ambiente favorable entre los estudiantes. Tal ambiente viene del mismo objeto que se estudia. La teología no tiene aquí ni el prestigio ni sus obras anteriores, ni el reconocimiento social. Sólo el interés del objeto es capaz de despertar vocaciones.

Por todas estas consideraciones, nos parece que la orientación futura de la teología latinoamericana debe ser y será la de una síntesis crítica, orientadora de todos los estudios parciales y analíticos.

Notemos que por el momento tal síntesis no existe en ninguna parte del mundo. No se trata de imitar sino de descubrir paralelamente con los estudios semejantes de otras Iglesias, europeas o norteamericanas, o africanas y asiáticas.

Institucionalmente la meta próxima sería un instituto de síntesis teológica y una revista que sería su órgano.

• • •

2.ª parte.– Consideraciones sobre el método teológico

§ 1.– TEOLOGIA Y EXPERIENCIA

No podemos tratar del porvenir de la teología sin hacer algunas consideraciones sobre el método teológico. Lo que decían nuestros manuales teológicos, aún los más recientes, está tan desconectado de la realidad teológica actual que sirve muy poco para aclarar las investigaciones y su orientación.

Cuando hablamos aquí de método teológico, no queremos decir el principio de orden que anima los sistemas teológicos constituidos que conocemos. Queremos hablar de la orientación de lo que Sto. Tomás llama teología in actu, o sea la actividad teológica, la teología como actividad, como acto presente de pensamiento, no como el resultado dél pensamiento.

No podemos dar aquí en pocas páginas una exposición completa de todos los problemas creados por el método teológico. Queremos solamente indicar algunos aspectos del problema más directamente relacionados con las preocupaciones contemporáneas. Ahora bien, hemos visto que lo que más preocupa por el momento es la comprensión de la verdad del cristianismo hic et nunc. Este hic et nunc significa en el momento presente, o sea en la experiencia, según el sentido filosófico de la palabra, en el momento vivido en concreto por el hombre individual.

La relación entre teología y experiencia fue el problema levantado por los modernistas. Pero ellos lo definieron en una forma tan sencilla, llevados por una incredulidad básica, una desconfianza radical de la razón y de la fe como acto intelectual, que su tentativa no podía no constituir un fracaso.

En seguida otros procuraron resolver el problema recurriendo a ciertas filosofías contemporáneas de la experiencia o de la existencia. Tales filosofías pueden a veces ser útiles para ciertos temas, cierto método de análisis de la

experiencia. Pero no dan en absoluto ningún metodo teológico, ni tampoco ningún cuadro conveniente para definir la relación entre teología y experiencia. El problema es infinitamente más complejo. Todas las tentativas para enunciarlo en términos sencillos fracasaron.

En realidad debemos partir de la misma revelación y de lo que ella manifiesta en relación a la experiencia, y en seguida de la teoría del conocimiento de la filosofía cristiana tradicional. Así lo haremos en estas pocas páginas.

I.— *Diversidad en la percepción de la revelación y los problemas teológicos que de allí derivan.*

1. El objeto de la revelación.

El objeto de la revelación, de la doctrina cristiana, de la teología es Dios, o más precisamente las personas divinas: el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo. Es una manifestación de personas. Si se puede hablar de doctrina cristiana, en realidad el aspecto de doctrina revela un solo aspecto del objeto de la teología. Ante todo, la teología es un conocimiento de personas. Es una doctrina en el sentido de que el conocimiento de una persona, o de varias personas constituye un conjunto de juicios y proposiciones. Pero el centro de tal conjunto, el principio de unidad no es un principio formal, abstracto, sino una común relación a un mismo sujeto personal. Todas las proposiciones del cristianismo hablan del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. En eso tienen su unidad, su principio de orden.

Ahora bien, las tres personas divinas se manifiestan en Jesús y en la Iglesia. No se revelaron por un cuerpo doctrinal, sino anteriormente a todo cuerpo doctrinal, en la vida humana de Jesús y en la historia de la Iglesia. El Padre se revela en su Hijo encarnado, y el Espíritu Santo se revela sólo por la acción de mostrar al Hijo.

La manifestación de Jesús se hace en palabras y en obras. Sus obras son continuadas por las obras de la Iglesia. Constituyen una historia, una serie orgánica de actos. Los actos de Jesús tienen un sentido; son una revelación, no son puros objetos de una explicación verbal. Explican por sí mismos.

En cuanto a las palabras de Jesús, son complejas. No son una enseñanza filosófica que se expresa en términos abstractos, en conceptos propios. Al lado de estos conceptos Jesús propone una serie de símbolos, cuyo sentido es más amplio que el contenido conceptual que él mismo a veces explicita (152).

---

(152) A propósito de la relación entre concepto, símbolo y acción en la revelación sobrenatural, cfr. *Ch. de Moré-Pongibaud, Du fini à l'infini,* París, 1957, pp. 131-142.

Entonces Jesús se revela por medio de conceptos, símbolos y acciones. La Iglesia también revela a Dios por los conceptos que explicitan el mensaje de Jesús, por los símbolos, que vehicula, por las acciones que continúan la historia de Jesús, siendo todos estos aspectos inspirados por el Espíritu Santo.

2. La revelación total como norma de la teología.

La revelación total es norma de la teología, como es norma de la fe. Esto significa que la teología no solamente tiene en ella su punto de partida, sino también su centro de referencia permanente. La teología pretende conocer mejor a Dios en su revelación. No pretende formar a partir de la revelación un conocimiento que sería capaz de atingir a Dios sin referirse a la revelación, como si esta fuera necesaria para lanzar la teología, y si la teología fuera capaz de seguir en su camino por sí misma.

La teología debe mostrar a Dios en su revelación, debe por lo tanto presentar la revelación, hacer que la revelación sea más visible, más perceptible, más liberada de los elementos extraños que la ocultan.

Entonces las proposiciones teológicas no lograrán nunca formar un cuerto completo de conocimiento cerrado sobre sí mismo. La ciencia física actual, o la biología, la psicología no deben enseñar las primeras experiencias científicas que constituyen sus orígenes y les dieron su partida. Las ciencias positivas han superado sus primeras experiencias, y renunciado a las primeras conceptualizaciones. No aceptan ningún concepto científico exactamente en el sentido definido por el científico que lo definió por primera vez. Es decir que estas ciencias se han liberado de sus orígenes.

El caso de la teología es totalmente distinto. No se puede decir que haya llegado a una conceptualización superior a los datos de sus orígenes, y a sus primeras expresiones. Al contrario, toda teología será siempre inferior al contenido de la revelación divina, cuyas primeras expresiones son inagotables por el trabajo de la razón humana.

Los teólogos se presentan en dependencia de sus orígenes. No pretenden nada más que presentar sus orígenes en forma más clara. Cuando las conceptualizan en forma nueva, presentan sus propias conceptualizaciones como subordinadas a las formas que pretenden explicar, y nunca sin ellas. En este sentido el método teológico tradicional siempre presentó todo el razonamiento en el cuadro de una exégesis bíblica. Es verdad como lo dicen p. ej. Bultmann o Ebeling que el problema de la teología se reduce finalmente a un problema de hermenéutica: toda la teología es una explicación, una presentación de la Biblia (153).

---

(153) La literatura suscitada por el problema de R. Bultmann es muy abundante. Basta ctiar aquí como buena introducción a la cuestión de la desmitización, *R. Marlé, Bultmann et l'interpretation du Nouveau Testament,* París, 1956.

Debemos entender esta fórmula —tan tradicional— en su sentido más amplio. La teología se subordina a todo el dato revelado: o sea a los conceptos, a los símbolos y a las acciones. Presenta estas tres categorías de manifestaciones divinas. No pretende reducir a sus conceptos todo el contenido de estas categorías en un sentido tan fuerte que ya sería inútil pasar por ellas. La teología pretende conocer a Dios pasando por las acciones, los símbolos y los conceptos de Jesucristo y de la Iglesia. Presenta en forma más racional todo este material revelado.

3. La reducción teológica.

Pero la teología no se limita a una pura repetición en forma sistemática de lo que contienen los documentos auténticos de la revelación. Lo que se hace hoy bajo el título de teología bíblica no agota el sentido de la teología; no agota tampoco el alcance de la hermenéutica bíblica. En este sentido como lo pretende Bultmann contra las escuelas irracionalistas y acríticas, hay un problema de hermenéutica teológica. La razón ejerce una función de crítica, de juicio sobre los datos de la revelación: conceptos, símbolos, acciones de Cristo y de la Iglesia.

La razón humana busca la comprensión intelectual, o sea conceptual de la revelación. Explica los datos conceptualizables y opera así una verdadera obra de desmitización. El problema de Bultmann no es falso; es el verdadero problema de la teología. Extraer de la Biblia su contenido conceptual ha sido siempre la finalidad de la teología, una por lo menos de sus finalidades más tradicionales.

Pero tal desmitización no puede ser guiada por una filosofía antiintelectualista, sino por la verdadera filosofía del ser: la teología científica medieval; la de Sto. Tomás realizó auténticamente el fin propuesto por la desmitización: expresó en conceptos todo lo que se puede entender intelectualmente del contenido de la revelación, o, por lo menos, pretendió hacerlo. Tal es la primera reducción teológica.

Para tratar los símbolos la teología medieval no estaba armada; no tenía los instrumentos necesarios de investigación. Resolvieron el problema por una reducción de los símbolos a los conceptos. Los que no se dejaban reducir fueron tratados como metáforas y no se les dio mayor valor de revelación que la de ilustración de los conceptos. Muchas veces la distinción entre conceptos propios y metáforas fue bastante arbitraria.

La teología patrística y monástica había desarrollado los símbolos bíblicos, pero sin crear una hermenéutica capaz de satisfacer a las aspiraciones

críticas de los escolásticos. La reducción escolástica de los símbolos fue excesiva. Pero no se conoció otro método.

Nuestra época dio mucha atención al símbolo religioso. Lo estudió en la historia de las religiones y en la psicología humana. Se dio a veces tanta importancia que ciertos teólogos trataron de reducir toda la revelación a mitos, excluyendo todo sentido conceptual. Es absurdo, y lleva a una teoría incompatible con un acto de fe como acto de inteligencia.

Pero así como los conceptos filosóficos son capaces de expresar algo de lo conceptualizable de la revelación, y capaces de determinar intelectualmente el sentido de la realidad revelada, así también la simbólica puede aclarar el sentido de los símbolos bíblicos. La simbólica humana natural, histórica no es capaz de agotar el sentido de los símbolos bíblicos. Pero los símbolos no son tampoco independientes de la simbólica humana natural. El estudio sistemático de esta simbólica es un instrumento útil para conocer la ordenación interna de los símbolos bíblicos, su sistema intrínseco, y también para comprender por simpatía su sentido. La evocación de los mitos humanos naturales restituye algo del valor del conocimiento no conceptualizable de los símbolos bíblicos. La parte conceptualizable se reduce por la razón teológica conceptual. Pero la otra parte, la que escapaba a los ecolásticos, no está totalmente fuera de nuestro alcance. Conocemos algo de las leyes internas de la simbólica y este algo no es despreciable.

Finalmente las mismas acciones de Cristo y de la Iglesia contienen también una revelación. La teología crítica medieval tampoco supo valorizar el elemento histórico de la revelación. Lo acepta de la revelación, pero no lo interpreta. No da ninguna interpretación del sentido general de la vida de Jesús, de la vida de la Iglesia, ninguna interpretación de sus acciones particulares. Reduce todo a ejemplo o realización de hecho de un concepto. Define la obra de redención sin referencia a los acontecimientos particulares, o lo individual. Interpreta la muerte de Cristo a partir del concepto de muerte, no a partir de sus circunstancias particulares. Puede hacerlo así y sacar el sentido conceptual de la realidad, pero al mismo tiempo pierde otra parte del contenido de la revelación.

Ahora bien, Jesús se reveló también por sus actos, y estos actos contienen más que lo que se puede expresar en conceptos. No se pueden reducir sencillamente a aplicaciones de su predicación. Contienen algo que su predicación no sabía expresar. Lo mismo se puede decir de su vida considerada como un conjunto histórico.

El pensamiento contemporáneo elaboró técnicas de estudio de lo individual histórico. Se dedica al sentido de la historia. Aquí también tenemos ciertos recursos de razón crítica para sondear la realidad expresada en lo histórico-in-

dividual del cristianismo. Los acontecimientos bíblicos y la historia de la Iglesia no se pueden interpretar por una reducción completa a una fenomenología de la existencia humana natural, ni a una fenomenología de la historia. Pero estas disciplinas son capaces de decir algo que la reducción a las esencias en el sentido aristotélico-escolástico no logra alcanzar.

4. Reducción y crítica.

La teologa tiene otra función de crítica a propósito de los tres aspectos de la revelación.

En los siglos de su historia pasada la Iglesia explicitó el dato conceptualizable de la revelación por medio de nuevos conceptos que no están explícitamente en las fuentes auténticas. Estos conceptos vienen de la reflexión teológica sobre el dato y dentro de la fe. Esta los tomó en la vida ordinaria, en el sentido común o en ciertos sistemas de pensamiento.

Tales conceptos pueden ser autentificados oficialmente por el magisterio: así por ej.: el concepto de transubstanciación, o el de generación, etc... Otros no han recibido tanta confirmación, p. ej.: el concepto de satisfacción vicaria que a veces llegó a sintetizar toda la obra de Cristo. Tiene gran autoridad pero no tanta como las anteriores. Otros conceptos no han recibido ninguna autoridad oficial. Otros casos son dudosos, p. ej.: el concepto de corredención.

La teología tiene aquí un papel crítico que es el examinar la homogeneidad de tales conceptos en relación con los conceptos revelados: si tales conceptos permanecen en continuidad con la revelación, o la distraen, o la rebajan o introducen elementos humanos no revelados. Examina también la importancia relativa de tales conceptos en el conjunto de la revelación; p. ej.: la importancia relativa del concepto de satisfacción vicaria o de mérito para expresar la revelación de Cristo. En fin la teología debe mantener la dependencia de estos conceptos en relación con los datos revelados. No puede proponerlos como el punto de partida del conocimiento de Dios, sino como un instrumento intelectual subordinado a los datos revelados y presentados como una eflorescencia de ellos.

A veces los teólogos pueden llegar a proponer nuevos conceptos, tomados en el ambiente del pueblo cristiano o de los estudiosos. En todo caso tendrán que estudiar su homogeneidad con los conceptos revelados, su valor de conocimiento de la realidad sobrenatural y su importancia relativa en el sistema de representación de la revelación.

En cuanto a los símbolos, ellos también conocieron un desarrollo. A veces entraron en contacto con otros simbolismos naturales a todos los hombres

o a ciertos pueblos, y siguieron viviendo en el pueblo en una simbiosis. Así, por ejemplo la Virgen está en contacto con ciertos simbolismos del alma occidental, y nació así un simbolismo mixto de la Virgen. Hay que examinar hasta qué punto este simbolismo nuevo es un desarrollo homogéneo del simbolismo bíblico y primitivo de la Iglesia, hasta qué punto confunde actitudes de alma, constituye una inclinación excesiva o deformación de la psicología inconsciente de los cristianos o de ciertos cristianos.

Así también se creó un simbolismo eucarístico durante la Edad media, o un simbolismo del sacerdocio, o de la vida religiosa, etc... Formas simbólicas nuevas sacadas del alma del pueblo, de su poesía, de su expresión espontánea no conceptual tomaron un nuevo objeto, objeto sobrenatural. Esta simbiosis de ciertos simbolismos humanos con los datos revelados es normal, legítima, necesaria. El mismo Jesús usó simbolismos y fundó simbolismos; aceptaba así raíces en lo inconsciente, en lo no-racional humano. Pero hay que ver si todos los desarrollos de nuevos símbolos mantienen la continuidad. A veces puede haber corrupciones del verdadero sentido cristiano, p. ej.: en ciertos aspectos del culto de los santos, o en todo lo que se llama superstición, y donde hay más elementos simbólicos que conceptuales.

A veces los teólogos pueden también proponer nuevos símbolos, o examinar su valor, su homogeneidad, su importancia relativa.

La Iglesia prolongó también las acciones de Jesús y las fundadas por él por otras acciones en que transmite el sentido de la fe y la misma revelación divina. Su historia continúa la historia de Jesús.

Así, por ejemplo, la Iglesia envolvió los sacramentos en rituales a veces muy complejos y muy ricos. Los ritos tienen un sentido en sí mismos, transmiten y crean algo humano. La liturgia revela a Dios por sí misma, y lo explica: las inclinaciones, prostraciones, procesiones; el incienso, el beso litúrgico, el canto, los gestos explican a Dios. Pero fueron propuestos en varias circunstancias históricas y sacados del tesoro ritual de la humanidad, donde ya tenían otros sentidos. Así se hizo una simbiosis entre el sentido del gesto puesto por Jesús y los sentidos naturales de los gestos que lo envuelven. Se trata de una explicación y mejor comprensión activa del contenido no-conceptual del acto de Jesús.

No hay solamente la liturgia, sino las formas de predicación, las formas de la caridad, etc... La Iglesia inventó o aplicó formas nuevas, y estas formas ya tenían un sentido.

La teología debe examinar la homogeneidad de estos gestos con los actos de Jesús, su valor de expresión de la revelación, y de explicación de la realidad cristiana, su importancia relativa.

Ciertas corrupciones son posibles, por introducción de ritos que no se integran perfectamente en el cristianismo, o por una importancia excesiva que se les atribuye. Estas acciones sagradas son indispensables. La vida cristiana no se transmite solamente por los elementos conceptuales, sino por ciertos gestos y actos. Por eso es importante la elección de gestos y actos que sean verdaderamente educadores de la realidad cristiana. No es indiferente instaurar tal o cual gesto litúrgico, tal forma de predicación, tal forma de caridad u obra de misericordia.

Los teólogos pueden también proponer actos nuevos, o examinar los actos nuevos que se proponen en cuanto a su homogeneidad con los gestos de Cristo, siempre con la condición de mantenerlos subordinados a estos últimos.

La teología escolástica se dedicó totalmente a la reducción de la revelación en conceptos. Podemos pensar que hay poco progreso posible en esta orientación. El progreso consistirá más bien en limitar a veces la conceptualización, a dar menos valor a ciertos conceptos introducidos con cierta intemperancia en el campo de la doctrina cristiana, o, por lo menos a disminuir su importancia. Pocas veces se tratará de desarrollar una nueva conceptualización.

Pero la simbólica cristiana ha sido casi totalmente abandonada desde la edad media, y la acción cristiana ha suscitado poco interés, sino en algunos campos (pocos) de la ascética y mística de los religiosos. Estos dos campos están abiertos.

Ahora bien, para presentar y comprender la totalidad del mensaje de Jesucristo no podemos considerar sólo el contenido conceptual sino el contenido de las formas simbólicas y de las acciones que constituyen su contexto necesario, su fondo concreto.

I.— La Teoría Tomista del Concepto y la Teología

1.— *El concepto y lo individual concreto según Sto. Tomás.*

Es imposible hacer teología o sea comprender intelectualmente la doctrina católica sin referirse a algo de la experiencia humana. Pero esto debe ser probado a partir de la misma teoría tomista del concepto.

El concepto por sí solo no es un conocimiento. Para que sea un conocimiento debe ser aplicado a un individuo, un ser individual evocado por algunos datos sensibles presentes en la imaginación. No hay conocimiento por puros conceptos sin imágenes sensibles que lo refieren a datos de experiencia. Sin referencia una experiencia sensible, el concepto ya no significa nada más.

Así dice Sto. Tomás (154):

"Es imposible que nuestro entendimiento en el presente estado de vida, durante el cual se halla unido a un cuerpo pasible, entienda en acto cosa alguna sin recurrir a las imágenes de la fantasía...

"No cabe duda de que para que el entendimiento entienda en acto, y no sólo cuando por vez primera adquiere un conocimiento, sino también en la utilización posterior del conocimiento ya adquirido, se requiere un acto de la imaginación y de las demás facultades...

"Todos pueden experimentar en sí mismos que, cuando se quiere entender algo, se forman ciertas imágenes a modo de ejemplares, en las que podemos contemplar, por así decirlo lo que nos proponemos entender. Y por eso también cuando queremos hacer comprender a otro una cosa, le proponemos ejemplos que le permiten formarse imágenes para entenderla.

"La razón de ello está en que la potencia cognoscitiva guarda proporción con el objeto cognoscible...

"El objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal, y mediante la naturaleza de las cosas visibles alcanza también algún conocimiento de las invisibles. Ahora bien, es esencial a la naturaleza visible el existir en un individuo que no es tal sin materia corpórea, como es esencial a la naturaleza de la piedra el existir en esta piedra, y a la del caballo en este caballo, etc... Por

---

(154) Cfr. S. *Theol.*, I.ª qu .84, a. 7, corp: "Impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata... Manifestum est quod ad hoc ut intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam adquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum... Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili... Intellectus autem humani, qui est coninuctus corpori, proprium objectum est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionen ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali: sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Es ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem". Cfr. I.ª, qu. 12, a. 12, corp: "Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit; unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia".

Cfr. K. *RAHNER*, Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino. Barcelona, 1963.

tanto, no se pueden conocer verdadera y completamente la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce como existente en concreto. Pero lo particular lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes de la fantasía a fin de descubrir la naturaleza universal existiendo en un objeto particular".

Todo conocimiento actual requiere entonces una relación a datos de la experiencia vivida actualmente o recordada por la memoria sensible en la imaginación. No hay excepción para los conocimientos de las realidades espirituales. El mismo conocimiento de Dios necesita algunos datos sensibles y Dios se piensa a través de referencias a realidades sensibles. Para que la idea de Dios signifique algo, y sea un conocimiento actual, se requiere la aplicación de la inteligencia a ciertos datos de experiencia.

"Conocemos las realidades incorpóreas, de las cuales no tenemos imágenes, por comparación con los cuerpos sensibles, de los cuales poseemos imágenes, y así comprendemos la verdad misma reflexionando sobre el objeto cuya verdad investigamos; a Dios lo conocemos, como decía Dionisio, en cuanto causa y por vía de eminencia y de negación, y en cuanto a las demás substancias incorpóreas no podemos conocerlas en el estado presente más que por remoción o mediante una cierta comparación con las cosas corporales. Por consiguiente, para conocer algo de estos seres necesitamos, aún cuando de ellas no existan imágenes, recurrir a las imágenes de realidades corpóreas" (155).

2.— *Los conceptos teológicos y la experiencia.*

La teología procede a partir de la revelación divina en la luz de la fe. La revelación transmite contenidos inteligibles, conceptos. Pero estos conceptos no adquieren valor de intelección y de razón para nosotros, sino por analogía con conceptos sacados de nuestra experiencia. El conocimiento humano de la teología piensa los conceptos revelados en los conceptos analógicos que tenemos en nuestra vida intelectual natural.

---

(155) Cfr. S. *Theol.*, I.ª, qu. 84, a. 7, ad 3: "Ad tertium dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deus autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias autem incorporeas substantias, in statu presentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata" Cfr. I.ª, qu. 12, a. 12, ad 2: "Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui". Ver también, qu. 84, a. 8; qu. 85, a. c; a. 5 c. y ad 3; a. 6 c; a. 8 c; qu. 86, a. 2 c; qu. 87, a. 3 c; qu. 88, a. 1 c; a. 3 c; *Summa C. Gent.* L. II, c 73.

Los conceptos analógicos que sirven para pensar los conceptos revelados son indicados por la misma revelación y sus documentos auténticos, o por el magisterio eclesiástico que garantiza su valor, o por una tradición teológica muy fuerte en la que se puede reconocer una aprobación de la misma Iglesia.

Así p. ej.: el concepto de pecado se forma, se piensa a partir de conceptos naturales analógicos: el concepto de ofensa personal, de falta moral, de opción de un destino, de vocación y negación de vocación, etc...

Ahora bien, todos los conceptos naturales usados analógicamente se refieren a ciertas experiencias. Si no, no tienen contenido intelectual. Los conceptos separados de su aplicación a la realidad concreta llegan a no significar nada.

A veces los juegos de deducción de conceptos apartan tanto el movimiento intelectual de su substrato de experiencias, de realidad percibida en su individualidad concreta, que ya no se trata de inteligencia, de pensamiento, sino de juego de símbolos, de signos vacíos, juegos de palabras.

El peligro es mayor en la teología que en cualquier ciencia humana. Los conceptos de la teología no vienen de la experiencia, son transmitidos por la tradición a partir de la revelación. La teología procede a partir de un vocabulario elaborado, signo de conceptos representativos de la realidad del misterio revelado.

Para transmitirse los conceptos revelados usan series de conceptos naturales, y un vocabulario natural aplicado analógicamente. Existe el gran peligro de constituir una ciencia con juegos de deducciones de conceptos, perdiendo toda relación con los datos de experiencia. Así p. ej.: se hacen disertaciones sobre los conceptos de satisfacción, expiación, mérito a partir de definiciones tradicionales; enseguida se juntan o se oponen estos conceptos en juego dialécticos. Pero pierden fácilmente su valor de pensamiento, porque llegamos a no saber más, qué realidad representan — qué contenido de realidad tienen tales conceptos.

Todos los conceptos aplicados en teología vienen de ciertas experiencias sensibles de realidades individuales, muy a menudo de realidades humanas. Son medios de conocimiento de estas realidades (156). Si se aplican a los

---

(156) Así dice *R. Jolivet,* en su *Tratado de filosofía,* t. II. *Psicología,* Buenos Aires, 1956, pág. 413: "La *idea* (noción o eidos) es relativa al orden del *ser,* y consiste en captar o hacer aparecer propiedades o relaciones que pertenecen a la esencia de la cosa y la constituyen. La percepción, en cambio, es relativa al orden de los fenómenos o de las apariciones. Pero la esencia está siempre implicada en la percepción misma, hasta tal punto que la elaboración de la idea no es posible sino porque la esencia está "ya allí" en la percepción. En un sentido, la definición no va hacia la esencia, sino que procede de ella. Tal es el sentido preciso del axioma según el cual "nada hay en la inteligencia que no haya estado en el sentido... Aun las nociones

misterios de Dios, esto quiere decir que los misterios de Dios se comparan a estas realidades sensibles y que las pensamos juntas en un mismo concepto aplicado analógicamente.

Muy fácilmente perdemos la comparación entre las realidades, y nos contentamos con la aplicación de conceptos, o sea de un vocabulario, puesto que los conceptos sin referencia a la experiencia ya no son instrumentos de conocimiento actual.

La teología es un pensamiento si compara el misterio de Dios con ciertos datos de la experiencia sensible, para poder pensarlos en los conceptos que sacamos de nuestros datos sensibles. No basta que los conceptos hayan derivado un día de una experiencia sensible. La evocación de la realidad concreta es indispensable.

Ahora bien, lo que falla en la teología "in actu" es la evocación de la realidad sensible capaz de reanimar los conceptos. Muy a menudo los ejemplos tradicionales que sirven de base de percepción a los conceptos de la escolástica ya no son ni inteligibles, ni suficientes para que los conceptos sean pensados. Hay que revivificar los conceptos por una evocación nueva de la experiencia vivida. Esto no es para ayudar a los estudiantes, sino que pertenece a la esencia del pensamiento según Sto. Tomás.

El problema de la teología actual no está en los conceptos de la escolástica, sino en el acceso a estos conceptos, en el sentido de estos conceptos. Muchas veces el camino está perdido y se transmiten palabras, no pensamientos. Muchas veces también las experiencias hechas antiguamente para constituir estos conceptos, ya no son suficientes. Tenemos ahora una percepción más sensible que no acepta la manera antigua.

P. ej.: hoy día no estamos satisfechos con una idea de satisfacción vicaria basada en ciertas experiencias de la vida social del feudalismo. S. Anselmo estaba contento con ellas, porque vivía dentro de un ambiente feudal. Nosotros ya no entendemos el sistema feudal, sino como un sistema social histórico muy provisorio y superado. Necesitamos otras realidades experimentales más profundas que respondan al contenido del concepto de satisfacción. Sino, no podemos aplicarlo a Cristo y a su redención sin pensar que esta revelación no puede tener solamente un sentido en el período feudal.

Evocar las experiencias de las realidades sensibles con las cuales se compara el misterio de Dios, analizarlas a veces por un sistema conceptual más complejo, recorrer los caminos de formación de los conceptos a partir y

---

ultraabstractas de causa y de fin, de número y de ley, de relativo y de absoluto, de sustancia y de ser, tienen su base empírica en nuestra experiencia sensible: Así la idea de causa... procede de un trabajo de la inteligencia sobre la experiencia externa e interna de la eficiencia...".

en referencia a las realidades concretas, en una palabra, el acceso a los conceptos tradicionales es una de las tareas más urgentes de la teología.

Los filósofos neoescolásticos están más adelantados que los teólogos. Lo que se está haciendo en metafísica es igualmente indispensable en todos los aspectos de la teología. Esta tarea no menosprecia en nada el valor de los conceptos escolásticos. Por el contrario tiende a valorizarlos completamente (157).

III.– Teología y Vida Según Sto. Tomás

Otro contacto entre la teología y la experiencia: la teología procede de la vida del teólogo, es acto de la vida sobrenatural del teólogo (158).

Para entender la teología no podemos considerarla única ni principalmente como un sistema, una doctrina distinta de los hombres. Debemos considerarla "in actu", o sea como actividad de cristianos. La teología es la vida pensante del teólogo. No sería nada, dice Sto. Tomás, si no fuera un acto. La teología llega a existir por la actividad actual del teólogo. "Nulla esset dignitas Scholae ex sua scientia nisi per eam, in Christo, sciens esset" (introductión in Comm. in Sententias).

Este acto procede de la virtud de fe. No existe la teología que no es vivida en la fe y no procede de la fe: sería puro juego de palabras o de deducción; no sería un conocimiento de Dios. Es un conocimiento de Dios porque es llevada en el movimiento de la fe.

Según Sto. Tomás la teología no es pura ciencia, sino también sabiduría y procede del don de sabiduría: por lo tanto procede de la caridad. El acto de conocimiento es un acto de adhesión intelectual a Dios, que procede del amor. El mismo movimiento de búsqueda, estudio e investigación del teólogo procede de un amor a Dios (159).

El teólogo debe vivir de la fe y de la caridad para poder hacer teología. Sino, su teología sería una teología muerta, una repetición inerte de fórmulas, no sería una ascensión intelectual hacia Dios.

La ciencia sagrada procede del Espíritu divino. El Espíritu lleva al conocimiento de la verdad. El mismo procede de la verdad, y por eso lleva a la

---

(157) A propósito de la relación entre pensamiento y el conocimiento sensible, cfr. *J. D. Robert, Essai d'un description phénoménologique élémentaire du connaitre,* en *Rev. Philos. Louv,* t. 58, 1960, págs. 269-292, art. p. 286.

(158) Estas consideraciones son tomadas del artículo de *A. Hayen, Science sacrée et Vie théologale,* en *Sciences eclés,* t. 15, 1963, pp. 21-38.

(159) *S. Théol.* I.ª, IIae., qu. 9, a. 2, ad lum: "Scire quid credendum sit pertinet ad donum scientiae. Scire autem ipsas res creditas secundum seipsas per quandam unionem ad ipsas pertinet ad donum sapientiae. Unde donum sapientiae magis respondet caritati, quae unit mentem hominis cum Deo".

verdad (160). Finalmente la ciencia procede como el Verbo del Padre; todo procede de la misma generación del Verbo por el Hijo. La ciencia sagrada es el Verbo proferido en la inteligencia de los cristianos (161). No hay teología verdadera sino en el seno de la vida de la Stma. Trinidad, por una elevación gratuita del hombre.

Una interpolación del comentario de S. Mateo resume esta doctrina de Sto. Tomás diciendo: "vita ducit ad scientiam veritatis" (162). El teólogo debe vivir en sí mismo la Verdad para poder conocerla.

En el mismo contexto de ideas se explica la sucesión de los ministerios del "doctor sacer", según la exposición que hizo Sto. Tomás en la lección inaugural de maestro en teología de la Universidad de París (1256): el doctor debe cumplir el triple oficio de "praedicandi, legendi et disputandi". Las praedicatio es el ministerio de anunciar la palabra al pueblo. El teólogo comienza predicando. En seguida hace la "lectio" de la Sagrada Escritura, la explica, comenta la Biblia. Finalmente "disputa" o sea comienza el razonamiento teológico para refutar los errores y hacer aparecer la verdad (163).

La teología no se ubica fuera de la vida apostólica sino como una emanación de ella, un producto de la vida apostólica, el desarrollo de la inteligencia que vive dentro del movimiento apostólico de Cristo y de la Iglesia. Procede de ello como un fruto natural de la vida de fe y de caridad vivida en la misión de predicar y leer la Sagrada Escritura a los hombres.

Es decir que el teólogo debe experimentar personalmente lo que está investigando en la teología; y esta experiencia le viene de su participación en el ministerio de la Iglesia. Así lo pensaba Sto. Tomás y así vivía él.

IV.— *Teología y Lenguaje*

La teología es una actividad de la inteligencia, un pensamiento; es espiritual como el mismo pensamiento. Pero no puede existir sin el lenguaje. Todos los conocimientos humanos toman cuerpo en el lenguaje, y el mismo desarrollo del pensamiento implica combinación de palabras, juegos de palabras. La teología no escapa a la ley común de todos los conocimientos humanos (164).

---

(160) *Comm. in Johannem*, XIV, 17, ed. Marietti, n.° 1916. "Spiritus ducit ad agnitionem veritatis, quia procedit a Veritate... et sicut ab ipsa procedit, ita in eius cognitionem ducit".

(161) Cfr. *A. Hayen, a.c.*, p. 124 s.

(162) Cfr. *A. Hayen*, a.c., p. 23.

(163) *Breve principium de Commendatione Sacrae Scripturae* en *Opuscula theologica*, ed. Marietti, t. I. n. 1213.

(164) No pretendemos constituir aquí ni siquiera los elementos de una filosofía del lenguaje. Tomamos sin más los datos admitidos por todos los filósofos y psicólogos. Por eso elegimos un tratado clásico, el de *R. Jolivet, Psicología.*

Esta condición no deja de plantear problemas: hay los problemas comunes a todas las ciencias humanas y su sujeción al lenguaje, y también los problemas propios a la vinculación de la teología con las palabras.

1.– *Lenguaje y pensamiento.*

La formación de los pensamientos, o sea de los conceptos está acompañada por la formación de una palabra interior. No hay concepto puramente espiritual. Un sujeto no toma conciencia de sus conocimientos, ni se forma un conocimiento personal sin envolver este concepto que forma, en una palabra interior. El hombre se sitúa a distancia con respecto al objeto que conoce y se dice a sí mismo, oponiéndose a ellas, lo que las cosas son para él.

Lo que dice el libro del Génesis de Adán, que dio un nombre a todos los animales que Dios le presentó, representa bien el proceso de nuestro conocimiento. No llegamos a conocer verdaderamente algo hasta que lo enunciemos en palabras, que le demos un nombre o una fórmula.

La misma palabra interior adquiere toda su fuerza por la expresión vocal; el sonido proferido le da toda su consistencia.

El lenguaje es extremadamente útil al pensamiento. Podemos decir que le confiere una estabilidad, una flexibilidad y una disponibilidad que de otro modo no hubiera tenido. Citemos lo que dice el libro clásico de R. Jolivet. "Las ideas tienen una especie de fluidez y de inestabilidad que es un tormento para el pensamiento que quiere precisión. Las palabras las fijan, dándoles un cuerpo. Del mismo modo andar en busca de una idea es, de ordinario, andar buscando una palabra en la memoria. En el mismo sentido, toda nueva idea, toda ciencia, toda técnica nueva supone la invención de nuevas palabras que fijan, primero para el inventor, y después para el público, los elementos esenciales del descubrimiento. Para eso se ha podido decir que una ciencia no es más que una lengua bien hecha (Condillac), y que la lengua de un pueblo es el espejo de sus ideas" (165).

El lenguaje facilita también el movimiento del pensamiento. La palabra es signo de la idea; es sustituto de la idea; la idea se maneja más fácilmente gracias a la palabra. Además, gracias a la palabra la referencia a la cosa no es necesaria. Se hace referencia a la palabra que es sustituto de la cosa.

Pero así se ve también el peligro de la palabra. Por fuerza y comodidad el sujeto puede llegar a jugar con las palabras, y su pensamiento puede moverse únicamente con palabras, sin referencia a las realidades. La palabra que es signo de la realidad, llega a ocultar la realidad. El pensamiento puede llegar a ordenar palabras, y a construir sistemas a partir de las palabras, a

---

(165) Cfr. *R. Jolivet,* o.c., p. 390.

constituir relaciones de palabras sin referencia a la realidad, y a las relaciones reales.

La realidad es siempre más flúida, más compleja que las palabras que la representan. Por eso existe el peligro de simplificar la realidad, de reducirla a esquemas sencillos, y a veces de obligarla a someterse a cuadros que no le corresponden.

2.— *El lenguaje y su función social.*

Las ventajas y los peligros del lenguaje aumentan si consideramos su función social. La función social del lenguaje es tan visible, tan importante, que varios filósofos y psicólogos llegaron a pensar que deriva de la sociedad, que es una creación de la sociedad. Tal concepción no se puede justificar, puesto que el lenguaje tiene otras funciones. Pero no se puede negar el impacto profundo de la sociedad en el lenguaje.

El lenguaje es el primer instrumento de la comunicación entre los hombres. La colaboración material y espiritual entre ellos supone el lenguaje.

La vida social crea entre los grupos humanos un lenguaje común, y aunque cada individuo tenga ideas personales y cierta expresión personal, es cierto que todos sienten la necesidad de hallar una lengua común. La presión permanente de la necesidad de comunicar les lleva a asemejarse a los otros y a adoptar el vocabulario común, dando a las palabras el sentido común.

Todos los hombres hablan de hecho una lengua que se ha formado socialmente por la colaboración y el comercio de muchas generaciones.

Por el lenguaje social los hombres adquieren en poco tiempo un tesoro inmenso de civilización, el depósito de la labor desempeñada durante miles de años por sus antepasados. El carácter social del lenguaje comunica al individuo riquezas incomparablemente superiores a las que el mismo podría acumular.

El uso social confiere también al lenguaje una fijeza y una universalidad que el individuo no sería capaz de darle. La sociedad confiere a las palabras usos determinados, permanentes, (relativamente), y permite a una persona el intercambio material y espiritual con millones de personas en las sociedades modernas.

Por otro lado "el efecto de esta socialización ha sido la impersonalidad al mismo tiempo que la universalidad". Tales son las condiciones de la comunicación intersubjetiva en que se realiza en su plenitud esta "trascendencia activa" con relación al mundo, que es la definición misma del hombre.

"Es verdad que por esta despersonalización, el lenguaje pierde su relación inmediata a la imagen, que está al principio de la nominación, revis-

tiendo así un aspecto artificial. Hasta se ha pretendido hacer un ideal de esta artificialidad y de esta neutralidad con relación a la imagen original. Pero esto es comprender mal el fenómeno de la socialización lingüística. Esto, en efecto, no es más que un estado inestable entre la imaginación de la que procede la palabra y la convención, donde se pierde el valor expresivo de la palabra. De hecho, el lenguaje no tiene sentido sino en la medida en que va unido con la potencia creadora de la imagen. Separadas de ésta, las palabras envejecen y mueren. Si han de durar y vivir, han de recargarse sin cesar de fuerza expresiva. La influencia de la sociedad impone, pues, al lenguaje una tensión permanente entre la neutralidad del signo que ella reclama y la riqueza de la imagen que asegura la vitalidad de la palabra, y esta tensión es precisamente la que hace del lenguaje una historia. No es fácil destruir este equívoco, pero se comprenderá su sentido contemplando en el lenguaje el doble aspecto de una creación que por el nombre inventa a la vez el mundo y afirma el sujeto, y de una intersubjetividad que no puede tener su eficacia sino mediante lo universal y lo impersonal" (166).

Finalmente la sociedad influye en el lenguaje porque provoca por su propia evolución el movimiento de las palabras. Estas varían, su sentido cambia lentamente por un influjo casi imperceptible de la vida social. La sociedad influye indirectamente en el pensamiento de los individuos. Por las palabras, ella forma a los individuos. "En efecto, la sociedad no sólo asegura, por el lenguaje, la transmisión de generación en generación, de una tradición de pensamiento que encierra un enorme material de conceptos y de formas lógicas, rigurosas, sino que también influye sin cesar en nuestro pensamiento, imprimiéndole sus direcciones y comportamientos colectivos. Que es lo que da cuenta de los caracteres propios de la mentalidad, ciencia y filosofía de cada época" (167).

3.— *El lenguaje en teología.*

En ninguna ciencia la palabra tiene tanto valor y tanta importancia como en teología. Dios se revela en las palabras transmitidas en la Biblia y la tradición de la Iglesia.

Las palabras reveladas son más importantes que el mismo pensamiento de los cristianos. No es el lenguaje que se refiere aquí al pensamiento, sino el pensamiento al lenguaje. El lenguaje procede de un pensamiento y enuncia un pensamiento, desde luego. Pero se trata de un pensamiento humano del cual no tenemos conciencia directa. La teología, como decía Sto. Tomás es une ciencia subalterna. El sentido de las palabras aparecerá con total evi-

---

(166) Cfr. *o.c.*, p. 385.
(167) Cfr. *o.c.*, p. 376.

dencia después de la resurrección. La ciencia teológica es escatológica; actualmente es una tensión hacia una experiencia futura.

Por el momento la teología está dominada por las palabras. Su única posibilidad es ir en busca de un sentido oculto por las analogías sacadas de la experiencia del mundo natural.

La razón humana no llega nunca a agotar el sentido de las palabras reveladas. Por lo tanto estas constituyen normas definitivas. Las palabras bíblicas y definidas por la Iglesia son las más universales, las más fijas quehay. Aunan o son capaces de aunar a todos los hombres de todos los tiempos. El pensamiento cristiano será un esfuerzo para volver a las palabras de las que Dios se sirvió para comunicarse con los hombres.

Pero, por este mismo motivo, el lenguaje teológico está más expuesto que cualquier lenguaje humano al convencionalismo.

En efecto la teología recibe las palabras sin experiencia, sin idea. La idea debe ser formada en seguida a partir de conceptos analógicos. Existe la gran tentación de quedarse al nivel de la palabra sin buscar experiencias para darle un sentido personal.

Las palabras cristianas tienen todo el prestigio que les viene de su autoridad. Darles un sentido supone el esfuerzo de buscar las analogías, de vivir experiencias, referirlas a conceptos analógicos y pensar la idea de la palabra revelada a partir de estos conceptos, en referencia constante a las experiencias.

De hecho no es imposible que en la práctica la teología sea un juego dialéctico sobre palabras recibidas por autoridad.

Además muchas palabras teológicas ya no son usadas en la vida corriente. Cuando se presentaron y entraron en el lenguaje teológico se referían a cierta expresión del tiempo pasado. Pero la palabra se transmite sin decir de cuáles experiencias procede. La palabra se transmite por tradición y después de varios siglos ya no se sabe más su sentido, por el hecho de que se perdió el contacto con las experiencias originales, y las imágenes que la sustentaban. Lo mismo vale decirse de las palabras bíblicas que se refieren a imágenes de tiempos muy distantes de los nuestros.

De allí se ve la necesidad de revivificar las palabras teológicas. No basta citar algunos ejemplos tradicionales. Es necesario referirse a experiencias concretas, vividas efectivamente por los hombres de suerte que tengan presentes en la imaginación imágenes fuertes. Estas imágenes darán un sentido a los conceptos analógicos por los cuales podrán percibir algo del sentido de las palabras sagradas. Es evidente que el sentido de las palabras teológicas no es idénticamente el sentido de ciertas experiencias religiosas. Esta fue la simplificación absurda del modernismo que llegaba a suprimir el contenido propio de la revelación. Pero es verdad que sin experiencia religiosa, las palabras teo-

lógicas no tendrían ningún sentido, y no serían nada más que signos convencionales, representando convenciones sociales, y ninguna vida, ningún pensamiento personal, verdadero.

Uno de los grandes problemas de la teología es el hecho de que los conceptos teológicos no son comprendidos, que no son asimilados por la inteligencia. Se les da una definición. Pero las mismas palabras de la definición no representan una realidad. No basta tampoco con evocar las experiencias o ciertas imágenes del pasado. Estas son evocadas en conceptos y el problema es igual. Es indispensable comprender las imágenes antiguas suscitando imágenes modernas y así dar vida a los conceptos.

Existe otro peligro. Hemos dicho que algunas palabras del lenguaje teológico ya no son usadas en el vocabulario corriente y no despiertan en los cristianos las imágenes necesarias para que tenga sentido. Son más bien signos convencionales que signos de realidades. Existe también el caso contrario: palabras que son usadas en el lenguaje común, pero cuyo sentido ha variado poco a poco y ha llegado a ser totalmente distinto del sentido teológico. Tomemos p. ej. las palabras pecado, creación, sacrificio, martirio, virtud, creer, caridad, alma... Son usadas por los hombres actuales en un sentido distinto del sentido de la revelación, y mantienen un equívoco permanente. Imponen la necesidad de oponer claramente al sentido espontáneo del lenguaje de los hombres el sentido verdadero. De lo contrario, lo que se explica de la religión cristiana, no es la pura revelación sino la deformación que los hombres entienden por las mismas palabras.

En estos casos se requiere una referencia a las experiencias del sentido común a fin de negar la aplicación a las realidades reveladas y de oponerles otras imágenes impuestas por el verdadero sentido.

En todo caso el debate teológico supone un estudio atento del vocabulario. El método medieval de las etimologías es demasiado deficiente. Tenemos hoy día métodos filológicos más desarrollados, que nos proporcionan una percepción más aguda del sentido de las palabras y de los conceptos que representan por una determinación más exacta de las imágenes de las realidades que quieren conocer. El método ilustrado p. ej. por el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* es la base de toda teología contemporánea.

Conclusión. Vemos que por todos lados la referencia a la experiencia vivida del cristianismo aparece como una necesidad de la teología. Es probable que por el momento tal referencia sea más urgente que nunca, visto que la teología del pasado hacía pocas relaciones y se interesaba poco por la experiencia. Las teologías que conocían la experiencia cayeron rápidamente en un subjetivismo total según el modelo de la teología liberal de Schleiermacher o del modernismo. Hoy vemos la complejidad del problema y sabemos mantener

el carácter normativo de la revelación divina, no sólo en los conceptos, sino también en las palabras. Todos aceptan sin discusión la supremacía no sólo de la revelación y de los documentos auténticos del magisterio, sino también de la teología escolástica que ha recibido del magisterio una autoridad auténtica.

§ 2.– LOS DOS CAMINOS DE LA TEOLOGIA

I.– *Del dogma a la experiencia.*

En esta primera dimensión la investigación teológica contemporánea ya se encuentra en un estado avanzado de desarrollo. En efecto podemos distinguir dos métodos teológicos, según el punto de partida. En todo caso se trata de comprender el dogma. Pero, es posible partir de la misma fórmula de la revelación divina para procurar la comprensión de esta fórmula por las analogías humanas, y la referencia analógica a las experiencias e imágenes. O bien, es posible partir de la vida humana para procurar su sentido cristiano, o sea el involucro que le viene del dogma, la iluminación que la revelación divina trae a las experiencias humanas. La teología de nuestro siglo ha seguido hasta ahora el primer camino más que el segundo.

Podemos entonces en el primer camino aprovechar de hecho todos los estudios que han sido publicados o que se están haciendo por el momento en las escuelas teológicas europeas. En cierto modo podemos colaborar con ellos, en la medida de nuestras posibilidades técnicas, con los pocos recursos de que se puede disponer en América Latina.

Pero más urgente es la tarea de presentar síntesis provisorias, no de los trabajos publicados, sino de la misma materia. No es indispensable que los trabajos sean definitivos. Pero, la situación latinoamericana, o sea la formación ultrarrápida de una clase intelectual, el desarrollo rápido de la civilización y la conjunción de Latinoamérica con el mundo occidental en materia de cultura hacen indispensable la elaboración de una teología cristiana, aunque incompleta o provisoria. Tal teología no se puede constituir sólo con los instrumentos dialécticos antiguos. Requiere el uso de todas las técnicas actuales pero no requiere que los latinoamericanos desarrollen ellos mismos estas técnicas, sino que las aprovechen, acompañen su desarrollo para dedicarse a sus tareas propias.

Por el momento es imprescindible el aprendizaje de las técnicas en las escuelas europeas, y no podemos pensar en una sustitución dentro de un plazo previsible. Por el momento las Facultades latinoamericanas no tienen la capacidad de realizar los mismos inmensos trabajos de erudición que son la base indispensable de toda investigación teológica. Conviene entonces que los gru-

pos teológicos latinoamericanos, una vez recibido el aprendizaje de las técnicas, y acompañado el desarrollo de las técnicas europeas de pensamiento teológico, se dediquen especialmente a sus tareas propias.

Veamos algunos ejemplos según los objetos particulares de la teología: Dios, Cristo, la Iglesia y sus varias funciones.

1.– Dios.

El problema de Dios no consiste en revisar la metafísica tomista tradicional y el valor de las pruebas de la existencia de Dios o de sus atributos. Todo esto ha sido confirmado por los siglos de enseñanza cristiana, por todos los documentos del magisterio de la Iglesia y toda la tradición. El problema es que los hombres de hoy aceptan difícilmente todos estos argumentos que en sí tienen valor apodíctico. Esto es un problema. ¿Cómo explicar que argumentos de tanto valor no tengan fuerza entre nuestros contemporáneos? ¿Será que todos tienen mala voluntad, o que su inteligencia está degenerada? Son respuestas de gran facilidad. No podemos probar que tales respuestas no sean válidas. Pero es igualmente imposible que sean la verdadera solución del problema.

Será más probable un defecto en la presentación de los argumentos tradicionales; lo que hace falta es la percepción de la verdad de los argumentos. Los hombres admiran su coherencia interna, su fuerza dialéctica; pero no se dejan convencer. Es decir que ellos mismos no se encuentran, no encuentran su razón en estos argumentos. ¿De qué modo entonces llegar a estos argumentos en una forma tal que aparezca su fuerza de convicción? ¿Cuáles son los caminos hacia los argumentos de Dios? ¿Cuáles son las raíces en el hombre, las experiencias que tienen que hacer, las reflexiones que se requieren, las imágenes indispensables para que logren ver la verdad de tales argumentos?

En cuanto a la Trinidad, podemos pensar también que la fórmula teológica del dogma está completa. Poco añadiremos a lo que se encuentra en todos los tratados de teología. El problema es que para la mayoría de los cristianos, aún entre los mejores, el sistema doctrinario de la Trinidad no tiene valor religioso, no inspira su espiritualidad. ¿Cómo es posible vivir una espiritualidad cristiana, y afirmarse como cristiano, si la Trinidad no constituye el centro de esta espiritualidad? ¿Cómo explicar que cristianos lleguen a pensar que este dogma es complicado, reservado a algunos especialistas de dogmática?

El problema teológico de la Trinidad es el de manifestarla como el centro de convergencia de toda revelación cristiana, el centro de iluminación de toda la ascensión cristiana de la vida. La proyección de la Trinidad en todos los dogmas particulares, la presencia de las personas divinas en toda la realidad

revelada es el problema de nuestro tiempo, puesto que no se hace espontáneamente. Lógicamente los cristianos habrían de vivir esto sin que sea un problema. Si lo es, esto significa que existe en la formulación actual un obstáculo que se debe remover.

2.— Cristo.

La cristología es la parte más débil de nuestra teología actual en cuanto al influjo real que tiene en la vida intelectual de los cristianos. De hecho desde los últimos siglos de la Edad Media se ha constituido entre los movimientos espirituales una cristología no teológica que es el verdadero fundamento y la inspiración de la vida cristiana. Esta dualidad de una teología y de espiritualidades de Cristo constituye por el momento un problema.

Hay una cristología de los místicos medievales (prolongada y llevada a su perfección en la cristología de la mística española del siglo XVI). Hay una cristología de S. Ignacio y de los jesuitas, otra de la escuela francesa del siglo XVII. Hay la cristología del Sagrado Corazón, el movimiento más poderoso de la época moderna, y varias cristologías más recientes.

De hecho hay una crisis actual de todas estas espiritualidades. Entonces aparece el problema: la figura de Cristo desaparece del cristianismo. Este es el fenómeno al que asistimos por el momento. Se hace una espiritualidad del apostolado, de la acción, de la Iglesia, del reino de Dios, de lo temporal, donde Cristo está desapareciendo.

Es verdad que al mismo tiempo está naciendo una cristología nueva. Aparece en los estudios bíblicos, patrísticos y litúrgicos. Pero hasta ahora falta la conexión con la espiritualidad vivida de hecho por los cristianos en el mundo, y muy a menudo por los sacerdotes.

Falta también la conexión con la teología escolástica oficial.

Se trata de saber lo que significa la totalidad de los Evangelios y de la Biblia que nos revelan a Cristo no sólo en su esencia, sino en sus actos, su historia, sus palabras. Todo esto tiene sentido, y la filosofía escolástica perdió poco a poco los métodos elaborados por los Santos Padres para recuperar el sentido contenido en ello.

3.— Iglesia.

El cuerpo teológico sobre la Iglesia es más reciente. El presente Concilio Ecuménico le está dando su forma definitiva. Pero esto no es suficiente para resolver todo el problema de la Iglesia.

El Concilio define la Iglesia en su esencia. No la define en su historia. Ahora bien, la Iglesia ya tiene una historia, ya conocemos algo de las leyes y

de los principios de su crecimiento, de su evolución. Ahora que la Iglesia está tomando conciencia de sí misma, y de su destino, de su historia; que está capacitada para orientar en forma consciente y libre su porvenir, importa conocer las leyes de su historia. La teología debe iluminar el porvenir de la Iglesia por su pasado y a la luz de su definición dogmática.

En América Latina esta tarea es particularmente urgente. En efecto, la Iglesia latinoamericana se encuentra con estructuras extremadamente pobres y un pueblo cristiano más conservado que todos los demás pueblos de la antigua cristiandad. El problema es: ¿cómo reconstruir una cristiandad, una Iglesia a partir de los pocos elementos dinámicos que guardó de su pasado, para no perder el pueblo cristiano que los misioneros del pasado formaron? Se trata de un problema de reafirmación de la Iglesia, totalmente distinto del problema del siglo XVI, pero que las leyes generales de crecimiento pueden iluminar, aunque no logren resolverlo.

Otro problema es el sentido humano de la Iglesia. Entre las fórmulas que definen la Iglesia como el ideal de la humanidad, la comunidad de salvación de los hombres y la comprensión, la percepción que tienen los hombres de este misterio, la distancia es grande. ¿Podremos decir que la culpa es de los hombres que no quieren reconocer lo que es la Iglesia? ¿O no será que la Iglesia no manifiesta lo que es? Entonces, ¿qué hace falta para que lo manifieste?

El problema de las funciones de la Iglesia no es menos delicado que el de la misma Iglesia. ¿Qué es el apostolado, cuáles son sus fases, sus elementos indispensables y sus relaciones, su relación con la situación actual del mundo? ¿Qué es una verdadera liturgia, cuáles son sus elementos, sus relaciones con la cultura actual? ¿Qué es el papel caritativo de la Iglesia, cuáles son sus relaciones con la función política, la relación de justicia y caridad, la relación entre caridad y violencia . . .?

En seguida vienen los problemas de estructuras. ¿Por qué la jerarquía, qué sentido tiene en las varias funciones de la Iglesia? ¿Cuáles son los elementos de derecho divino, y los elementos históricos? ¿Cuáles son las leyes que presiden a la constitución de las estructuras históricas, sus relaciones con la cultura del mundo, y sus exigencias en el tiempo presente? ¿Cuál es el papel de la educación cristiana, de las instituciones? ¿Qué es lo que se debe esperar del Estado en favor de la Iglesia . . .?

La lista no está completa. Citamos algunos ejemplos de los que se puede inferir la necesidad de tomar una conciencia más explícita de lo que significa la realidad sobrenatural. A partir de todos estos asuntos y de otros más, se trata de proporcionar a la intelectualidad latinoamericana un cuadro de reflexión, de pensamiento capaz de integrar en el cristianismo el conjunto de la cultura nueva que se está formando. Sin una visión suficientemente explícita,

la nueva clase intelectual se formará sin referencia cristiana, y perturbará al pueblo cristiano llevándolo finalmente a un escepticismo y una descristianización semejantes a las que Europa conoció en el siglo XIX. Si la descristianización de las masas europeas fue el gran escándalo del siglo XIX, la descristianización de las masas latinoamericanas podría ser el gran escándalo del siglo XX. Además el proceso ya está comenzando, en algunas regiones más avanzadas, en otras menos. Dentro de una generación sabremos la conclusión.

II.– DE LA EXPERIENCIA AL DOGMA

1.– *Planteamiento del problema.*

En lugar de partir del dogma, método de la teología clásica, la reflexión podría también tomar como punto de partida al hombre y sus problemas a fin de iluminarlos y asumirlos en la luz de la fe. En vez de mostrar el sentido humano del dogma, se puede mostrar el sentido divino del hombre.

Los dos métodos no coinciden. Desde luego no hay ninguna probabilidad de que cada capítulo de la doctrina católica sea paralelo a un problema humano determinado. Por el contrario es muy probable que los problemas humanos sean iluminados por todo el conjunto de la revelación divina. Partiendo de un problema humano fundamental llegaremos a percibir en una perspectiva particular todos los capítulos de la doctrina. La respuesta divina es la misma a todos los problemas; siempre es Dios mismo que se comunica a los hombres. Pero la multiplicidad de los aspectos de la vida humana proporciona el medio de conocer sucesivamente en todos sus aspectos este acto único de Dios, simple y múltiple a la vez.

Los problemas humanos son tan numerosos como la misma multiplicidad de la vida consciente del hombre. Podríamos partir p. ej.: del problema social y buscar su significado en la obra de Dios, o del problema del nacionalismo y del desarrollo político de los hombres actuales. Hay el problema de la investigación científica, de la educación, de la libertad, de la sexualidad y de sus revoluciones contemporáneas, finalmente el mismo problema general de la acción o del porvenir de la humanidad.

La revelación divina habla al hombre. Desde luego habla a las preocupaciones humanas. Dios se reveló para iluminar la vida humana. Podemos decir que la revelación divina aparece a los hombres, se manifiesta en concreto en el acto de iluminar su vida en concreto.

2.— *Función kerigmática de la teología.*

Muy a menudo se ha hablado de kerigma o evangelización a propósito de la teología y de su evolución. La idea de una kerigmática no encontró aceptación en el ambiente de la teología. Contestaron que la buena teología es kerigmática en sí. Pero no dijeron lo que era una buena teología capaz de ser kerigmática. Opinamos que una teología kerigmática en sí sería una teología desinteresada que parte de la vida humana y da su sentido cristiano.

Si la predicación no logra alcanzar a los hombres, este fracaso se debe no a la imperfección de la doctrina en sí, sino al hecho de que los auditores no perciben la relación de tal doctrina con lo que les preocupa, y lo que están pensando y viviendo. No se les puede pedir tampoco que hagan ellos la adaptación.

Además la evolución de la teología está de hecho imperada por los cambios en las preocupaciones contemporáneas. El desarrollo actual de la eclesiología, de una antropología teológica, de una teología de las realidades terrestres, etc . . . procede de problemáticas del hombre actual. No fueron los teólogos quienes espontáneamente pensaron en estas orientaciones nuevas, sino más bien la presión de la situación de la Iglesia en el mundo que las impuso. Pero este movimiento de referencia a la preocupación actual no se hizo muy a menudo en forma explícita y sistemática. El influjo de las preocupaciones contemporáneas llevó más bien a una evolución dentro de la teología exposición de la doctrina, que a la formación de una reflexión directa sobre estas mismas preocupaciones para interpretar su sentido y describir en ellas la aspiración hacia la revelación de Dios.

Este método no es puro artificio, ni puro oportunismo. Tiene su fundamento en la realidad. Sabemos que la creación y la redención proceden del mismo Verbo de Dios, que el Verbo está presente y activo en toda la humanidad. Los problemas humanos tienen entonces un sentido. No son, como a veces lo pensaron algunos apologistas, la expresión de la pura incapacidad humana, no invitan a abandonarse ciegamente a la Iglesia que es capaz de resolver y dar la tranquilidad de alma.

Las preocupaciones y los problemas humanos son expresiones de la gracia divina (gratia praeveniens) que dispone a los hombres hacia la comunicación de Dios. Es legítimo explicar, y revelar la realidad de la salvación divina a partir de las inquietudes contemporáneas, puesto que estas inquietudes proceden también de Cristo, y que la revelación divina quiere manifestarse a los hombres a partir de tal estado de alma. Seguimos así el mismo camino de Dios.

Por consiguiente el segundo camino es menos sistemático, menos didáctico que el primero. Pero contiene algo de verdad que el otro no contiene:

acompaña el mismo movimiento de la comunicación de Dios a los hombres. La revelación divina no es puramente una doctrina comunicada a los hombres; es la explicación, la expresión del movimiento por el que Dios se comunica a los hombres. Por lo tanto, una teología que revela la realidad divina a partir del mismo movimiento de la comunicación de Dios a los hombres explica no solamente la verdad objetiva de las realidades divinas consideradas en sí, sino también el movimiento de conjunto de la comunicación de Dios. Explica a Dios en su misma actuación vivida en el hombre. Lo explica al mismo tiempo que Dios está actuando en el hombre. Dice lo que Dios está haciendo en el momento que El lo está haciendo.

3.– *Teología e ideología.*

Creemos que es indispensable dar una interpretación de la problemática humana contemporánea y decir la verdad de Dios sobre ella, porque los hombres lo hacen espontáneamente, pero sin criterio, deformando así la verdad del cristianismo.

De hecho los cristianos interpretan, según los datos religiosos que conocen, las situaciones de la existencia.

Procuran justificar su actitud vital por los dogmas del cristianismo que interpretan en el sentido que les será más favorable. Transforman así el cristianismo en ideología. La teología tiene por el momento como una de sus funciones esenciales la crítica de las ideologías creadas por los cristianos y que deforman la realidad divina.

De hecho entre el cristianismo de los teólogos y el cristianismo de los fieles, sobre todo de los fieles intelectuales o de formación cultural alta la distancia es muy grande a veces, y los mismos pastores no la sospechan.

Es conocido el papel del dogma del pecado original en el tradicionalismo del siglo pasado y en todas las formas cristianas de reacción social o de conservantismo político. Conocido es también el significado que se dio a los conceptos de autoridad o de tradición en la Iglesia. Estos conceptos recibieron una función social, la de justificar ciertas situaciones transitorias de la sociedad humana. Los teólogos no lo sabían, o no se daban cuenta. Pero de hecho ciertos intelectuales laicos interpretaban la predicación cristiana en un sentido favorable a sus intereses de clase o de cultura.

No tenemos ningún motivo para pensar que no lo hacían de buena fe. Esto mismo muestra la posibilidad, y la realidad histórica de mistificaciones de la fe. Sin saberlo se cree en una ideología, no en la revelación divina.

Ahora bien, el papel de los teólogos es mantener la pureza de la fe en la Iglesia. Deben denunciar las ideologías que se sustituyen a la fe. Pero no

lo harán con éxito si no construyen ellos mismos una verdadera interpretación de las situaciones históricas y si no muestran la situación auténtica del dogma cristiano frente a los problemas humanos.

La noción de ideología viene de Marx (168) El fue quien denunció las ideologías. Por este concepto de ideología Marx procuró denunciar el vicio de todas las filosofías anteriores y particularmente de la filosofía de Hegel. Una ideología es una filosofía considerada como fenómeno social, expresión de una situación social velada por un sistema de ideas. Las filosofías, dice Marx, no son los que dicen que son. Se presentan como conocimiento desinteresado. Pero son interesadas, y se desarrollaron precisamente para ocultar intereses. Si estas filosofías afirman que son desinteresadas, aunque los filósofos tengan buena conciencia y se piensen desinteresados, no lo son. Así como en la vida privada hay que distinguir lo que una persona piensa de sí misma y lo que es en realidad, así también en la vida pública hay que distinguir lo que los partidos dicen y piensan de sí mismos y lo que son en realidad.

En realidad son superestructuras ideológicas sobre infraestructuras sociales. Tienen una función de expresión y de disimulación a la vez de ciertas situaciones sociales. Así según Marx, la filosofía clásica está basada sobre la explotación del trabajo manual de clases inferiores por una clase superior y tiende a justificar esta situación. Las filosofías morales clásicas son justificaciones de la propiedad privada y significan una voluntad de defender un régimen de propiedad privada.

Hegel decía que la ley de la historia es tal que los hombres sirven a la marcha de la Idea creyendo servir a sus intereses. Marx afirma que en realidad sirven a sus intereses creyendo servir a la Idea.

Según Marx no se debe juzgar una filosofía según lo que expresa —su espiritualismo— sino más bien según lo que hace o deja hacer su materialismo, su particularidad. Todas las clases dominantes se crearon ideologías, confundiendo los pensamientos dominantes con los pensamientos universales. Todo pensamiento de clases dominantes es sospechoso a priori.

No seguiremos a Marx en su sistema generalizado, dejando a los filósofos la tarea de discutirlo. Pero no cabe duda de que en el pueblo cristiano existen deformaciones semejantes de la teología. Los cristianos elaboran ideologías cristianas en las que integran ciertos datos religiosos, dando al conjunto una configuración que sirve a sus intereses y justifica su conducta privada o social.

La verdadera teología no puede ignorar tal situación. Los cristianos o los hombres que se deben evangelizar no son "tabula rasa". Tienen ideas, tie-

---

(168) Cfr. *P. Aubenque, Philosophie et Idéologie,* en *Archives de Philos.* t. 21, 1959, pp. 483-520.

nen su propia interpretación del cristianismo. No se trata de enseñar algo que les sea totalmente nuevo. Creen que saben, que entienden. Se trata de desmentir las falsas seguridades que vienen de la función ideológica.

Por eso, hay que descomponer las ideologías, y construir a partir de la misma situación humana la verdadera integración del hombre en la salvación de Dios. Y así tenemos otra razón para proponer y legitimar el segundo camino de la teología.

Damos a seguir un ejemplo de este camino a partir de un problema: el de la situación de la Iglesia en Latinoamérica.

III.– *Ejemplo del camino 2: el problema latinoamericano.*

1.– EL PROBLEMA DEL REINO DE DIOS.

a) América Latina nació de España y Portugal católicos del siglo XVI. Los valores, los objetivos, las instituciones que se formaron y tomaron raíz estaban impregnadas de voluntades, pensamientos, sentimientos cristianos.

Precisemos y digamos que América Latina nació del esfuerzo misionero y místico de la península ibérica del siglo XVI, el siglo de esplendor de esta parte de la cristiandad y uno de los períodos más fecundos en santidad de toda la historia de la Iglesia. La Iglesia, se puede decir, nació en América Latina del esfuerzo de santidad de los misioneros que acompañaron a los conquistadores.

Durante tres siglos quedó como campo de expansión de las misiones europeas: medio de santificación de la cristiandad ibérica, que enviaba allí a sus santos, sus pensamientos, su alma al mismo tiempo que su gobierno y sus instituciones cristianas.

Hasta el presente la inmensa mayoría de los latinoamericanos permanece fiel a este pasado, se siente, se cree y se quiere cristiano y católico. Ningún enemigo de la Iglesia, ningún movimiento intelectual de fondo ha llegado a tomar el lugar de este pasado que constituye aún la inspiración más poderosa de la vida cotidiana, individual y social.

Pero desde el siglo XVIII el catolicismo ibérico se tornó decadente y no animó más la vida nacional como en el siglo XVI. En América la indepedencia precipitó la crisis religiosa. El nombre de crisis no conviene muy bien, por otra parte, mejor valdría decir el languidecimiento. El catolicismo latinoamericano llegó a ser insular, aislado, cortado de sus fuentes, entregado a su pasado. Esta es la historia del siglo XIX: se comprende con la supervivencia del catolicismo colonial, un catolicismo que no recibía más la savia desde fuera y no había partido aún por su cuenta.

Las órdenes religiosas entraron en decadencia, el clero no se renovó más, y sobre todo ninguna nueva creación vino a devolver la vida a lo que, según todas las leyes humanas, muere en forma lenta cuando no se lo renueva constantemente.

A fines del siglo XIX, América Latina vuelve a ser el campo de expansión de las misiones europeas: órdenes y congregaciones religiosas le llegan de nuevo, esta vez desde Francia, Italia, Alemania. Estas misiones pudieron crear e instalaron puestos misioneros, escuelas, colegios, hospitales cuyo resplandor no fue suficiente para renovar la vida católica del pueblo.

Simultáneamente aparecieron por diversos lados iniciativas, esfuerzos, ensayos que están en el origen de la inquietud actual.

Aquí no hacemos más que sugerir las grandes líneas, dejando a otros el cuidado de estudiarlas o de confirmarlas.

Pero, desde entonces, se podría formular así el problema: ¿Cómo hacer la Iglesia con cristianos; cómo a partir de los restos de una vieja cristiandad, construir el reino de Dios, hacer pasar al menos el reino de Dios por aquí?

Lo que constituye la característica de esta situación, es que no se trata de un problema misionero, de un problema de fe y de evangelización, sino de un problema de Iglesia. Lo que constituye el problema, es la acción, las obras cristianas, más que la fe. Se trata de una cristiandad en peligro por falta de producir obras.

Precisemos más aún los datos. Se trata de pasar de un estado de cristiandad pasiva que espera sus inspiraciones, sus tareas, sus impulsos de afuera, a un estado de cristiandad activa de donde broten espontáneamente las inspiraciones y las obras.

Digamos aún, con riesgo de repetirnos, que no corresponde a la teología dar este paso. Lo que falta no son ideas. Para hacer una Iglesia, no basta una teoría. Sería bastante fácil.

Por otra parte, no se trata de encontrar una solución a un problema como se encuentra una solución a un problema de mecánica o de construcción.

La solución está ya inscrita en la realidad, o bien es imposible encontrarla. No puede ser impuesta desde afuera, sin ser ineficaz. Es necesario pues partir de lo que está incluido en la inquietud, en la toma de conciencia, en las primeras obras producidas, para comprender el sentido de ellas.

No son los teólogos quienes darán la solución, quienes harán pasar la la Iglesia de un estado pasivo a un estado activo. Serían incapaces. Solamente les toca comprender el movimiento.

Dios está actuando. Es necesario mirar lo que hace y decirlo. Decir, tal es el papel del pensamiento, tal es su término. Pero la palabra tiene también su papel que desempeñar. Se la espera.

b) ¿Cómo pucde la teología intervenir en este combate de la Iglesia presente? Seguramente no basta abrir los tratados de eclesiología para saber cómo se instala el reino de Dios entre los cristianos. Los tratados no explican cómo se hace la Iglesia, así como los libros de fisiología no explican cómo se hace la síntesis de la vida.

Se dirá quizás que estas cuestiones no son de la jurisdicción de la teología y que su papel sólo consiste en definir la doctrina de la Iglesia. Sin embargo la cuestión se plantea y no podemos decir *a priori* que está desprovista de sentido. Es preciso pues que la teología la trate, o que se forme una ciencia más vasta para tratarla. Pero la ciencia más vasta es la teología. No hay pues medio de escapar de aquí.

¿Hay un método para abordar este asunto? Sí, es el mismo que hemos ya sugerido cuando se trataba de la teología: la analogía del pasado de la Iglesia.

Es posible encontrar analogía al problema presente en el comportamiento de los cristianos en las épocas de nacimiento, de renovación, de reforma de la Iglesia. No son más que analogías. Pero es por oposición a los casos análogos que se toma eonciencia de las condieiones espeeiales de nuestro tiempo y que pueden nacer las ideas de respuestas adaptadas a las circunstancias actuales por oposieión o en continuidad con aquéllos que sirvieron en otras oeasiones.

La Sagrada Escritura es juicio del pasado como del presente. Es en referencia a la Palabra de Dios que nosotros debemos juzgar en definitiva los ensayos del pasado y los proyectos del futuro.

2.– LECCIONES DEL PASADO:

¿Cómo nació la Iglesia y se renovó en otras ocasiones? No estamos en eondiciones de responder aquí a esta cuestión que debería dar lugar a estudios objetivos. Podemos, sin embargo, para desarrollar algo más la problemática, precisar un poeo las grandes líneas hacia donde ella debería orientarse.

a) El estudio del pasado nos mostraría que todas las renovaciones han sido la obra de personalidades poderosas puestas al servicio de Dios en una obediencia heroica a una vocación individual excepcional. Estos son los que llamamos santos. No tenemos doetrinas de los santos, ni estudios sobre su papel en la Iglesia, y sin embargo es allí donde se encuentra la eseneia de la Iglesia.

Se dirá quizás que el carisma de la santidad escapa completamente a nuestros planes, que la santidad depende de la graeia de Dios, y por lo tanto no hay más que esperarla pasivamente. Pero esto sería absolutamente eontrario

a la doctrina cristiana. Para hacer nacer la santidad, Dios se sirve del trabajo de la Iglesia. La vocación a la perfección pasa por la predicación ordinaria de la Iglesia.

Es muy cierto que no depende de nosotros el hacer santos. Pero depende de nosotros anunciar el evangelio que suscita santos y es interesante ver cuál evangelio suscita los santos.

Quizás se dirá que el papel de la Iglesia se reduce a predicar el evangelio tal como está escrito. Todo se encuentra en el libro. Repetimos el libro. Su eficacia dependería luego, únicamente de la gracia divina.

Pero no basta transmitir materialmente las palabras divinas. Es necesario presentarlas humanamente, explicarlas, aplicarlas concretamente en la vida humana. Sin duda Dios de las piedras puede hacer hijos de Abraham. Pero El no hace esto para mantener a la Iglesia en la pureza. Nos toca hacer todo cuanto esté de nuestra parte para que la santidad aparezca en la Iglesia.

¿Qué hacer entonces? Quizás el estudio de los grandes siglos de santidad y de renovación podrá sugerírnoslo por analogía.

Habrá lugar a revisar en esta perspectiva la historia de los siglos IV, V, XII, XIII, XVI y XVII. Cómo hicieron esos movimientos de renovación, cómo se extendieron, alimentaron la cristiandad, lo que quedó, lo que fracasó y lo que fue transmitido, son otros tantos asuntos de estudios capaces de aclararnos la situación presente.

Sin ninguna duda no basta para fundar la Iglesia organizar un aparato institucional: obispados, parroquias, seminarios, escuelas, catecismos. Todo esto será enteramente inútil si la santidad no le da la vida. Es por esto que se ven parroquias que no producen frutos, seminarios que no dan sacerdotes, escuelas que no forman cristianos, etc. Las instituciones deberían ser el fruto de la vida, el cuadro nacido de la actividad, pero la actividad de santidad está siempre primero. De otro modo uno se engaña a sí mismo.

Evidentemente, la santidad no saldrá de los estudios. No es en este sentido que es preciso comprender el papel del pensamiento. La santidad es el fruto de la caridad, es decir de la acción de la voluntad. No tiene relación con el valor intelectual del sujeto o con su avance en los estudios teológicos. No podemos creer que los estudios más avanzados tendrán por resultado mayor santidad. Es demasiado evidente para que sea necesario insistir.

El papel del pensamiento se reduce a esto: ver cómo en el pasado nació la santidad y se propagó; aclarar a la luz de este pasado la enseñanza de la Sagrada Escritura, siempre bajo la dirección del magisterio de la Iglesia y proponer los medios para predicar, orientar, multiplicar esta caridad de manera más eficaz. Pero no está en poder del pensamiento el crearla.

b) Haciendo la historia de la santidad se notará que generalmente procede de una pasión por el Reino de Dios. Los santos en la raíz de su carrera y aún a lo largo de sus trabajos han sentido una emoción espiritual muy fuerte que los ha estremecido en todas sus facultades, para crear en ellos fuertes potencias de actividad: una ola o marejada que los ha levantado por el fondo de ellos mismos.

Esta pasión del Reino de Dios nacida de tal emoción es la fuente de todos los sacrificios, de la energía, del amor de Dios capaz de vencer todas las pruebas.

Ahora bien, el Reino de Dios siempre se presenta de una manera determinada, típica. No hay santo de la síntesis. Todos han comenzado por sentir de una manera muy aguda las exigencias del Reino de Dios sobre un punto muy determinado. Estos puntos son muy importantes. En general son significativos no sólo de la personalidad del individuo, sino de su tiempo, de su medio.

El hecho de que los santos sean sobrenaturales no quiere decir que no estén vinculados con la situación de su tiempo. Al contrario, son particularmente sensibles y tienen la esperanza, sienten la emoción, conciben la pasión del Reino de Dios en tal circunstancia determinada: el Reino de Dios para tal lugar, en tal momento.

Se puede evocar la vocación a la vida eremítica y monástica en el siglo IV, el llamado a la pobreza en el siglo XIII, la vocación al cuidado espiritual de los pobres en la misma época, la pasión de la cruzada en el siglo XI, la misión en el siglo XVI, etc. ¿Cómo se transmiten esas emociones, en qué terreno nacen? Por comparación, o por oposición, ¿en qué situación estamos nosotros? ¿Cómo se presenta el Reino de Dios en nuestro tiempo? ¿Cómo es necesario presentarlo para poder mover el corazón de los hombres de hoy?

c) A la pasión del Reino de Dios, se agrega el sentido de una misión en el mundo. Si se recorre la historia de las grandes épocas de santidad, se verá que han estado animadas por un sentimiento muy fuerte de importancia y valor. Los cristianos que han dominado y arrastrado su época han sido hombres que habían concebido de manera muy viva las necesidades del momento: llamados para una misión urgente, necesaria, ineluctable, se han entregado con pasión a su vocación.

Ese es por ejemplo el ardor misionero de los siglos XVI y XVII, el descubrimiento de los mundos nuevos, de su paganismo, de los mundos nuevos que esperan el Evangelio. Esa es la vocación de San Francisco Javier y de innumerables misioneros que afrontan todos los peligros y recorren el mundo, urgidos por la tarea de conducir el mundo entero a Cristo. Esa es la vocación de los Cruzados, compleja en su sentido, pero que levantó el alma de millares

de caballeros e inspiró también la santidad. Esa es la vocación de los primeros franciscanos o dominicos.

¿Cómo concibieron su vida estos hombres? ¿Qué es lo que los sedujo? ¿Cómo se presentó para ellos el amor de Dios y cómo fueron arrastrados? ¿Qué relación había entre sus ambiciones humanas, su primera educación, los ideales que tenían en el momento de su conversión y la manera de concebir su misión?

Los santos no eran tales al comenzar la carrera. Sólo se representaron una tarea, una misión.

Los santos más contemplativos y solitarios tuvieron la convicción de que su soledad y su santidad eran indispensables a la Iglesia Universal y al mundo y que tenía un sentido universal. Sería interesante ver la parte que tuvo esta convicción en su vocación y ver donde tienen la vocación a la santidad su punto de partida.

En una palabra, no hemos dado sino algunos temas de búsqueda que permitirían formarse una idea más clara de la manera cómo nace o renace la Iglesia en un país cristiano. Siempre será la tentación del clero el exagerar la parte de las instituciones y creer que el gran problema es fundar las instituciones Pero la vida no nace de las instituciones. Son las instituciones las que deben nacer de la vida si quieren transmitirla y desarrollarla.

Comprensión psicológica de los cuatro evangelios

Pbro. Florencio Hofmans

Los últimos cien años han sido una época de florecimiento de la psicología. En la vida actual la sensibilidad psicológica tiene un impacto como nunca lo tuvo: las novelas, el teatro, el cine, las rúbricas más leídas de los diarios, todo está directamente relacionado con la psiqué (el alma) humana y sus problemas. En las universidades y el comercio, en la moral y la propaganda, en la medicina y la educación, la psicología tiené mucho que decir. Es un elemento muy característico de nuestro tiempo. Y, como muchos otros elementos, tendrá efectos *permanentes.* El mundo nunca va a volver a una civilización pre-técnica, echando de menos las máquinas de todo tipo. Tampoco va a perder su afán de comprender al hombre, de sentir la vida, de ser psicólogo. Podrá haber corrección de exageraciones, pero los progresos verdaderos y universales no se pierden, a no ser por un cataclismo universal.

Esta tesis es importante y no me parece necesario probarla. En la teología y en particular en el estudio de los evangelios tiene una repercusión considerable, por lo demás no carente de discusión y de ambigüedades. Hubo un tiempo en que la biografía de Cristo, de tipo psicológico, estuvo de moda. Lo importante no era conocer la realidad. Todos querían un resultado interesante, vivo, escrito con pluma amena y moderna, de suerte que a Jesús casi lo contempláramos caminando por nuestras calles llevando los mismos sentimientos de nuestro corazón. Rico y atrayente campo de la imaginación, la "vida de Cristo" requería más dones poéticos que formación científica.

Y la ciencia reaccionó. En este momento los exégetas unánime y al parecer alegremente declaran que es imposible escribir una vida de Cristo. Nos entregan libros enteros de filología y teología bíblica. Existe un peligro real de desvitalización del mismo evangelio, de sistematización docta, opuesta y sin

embargo paralela a la escolástica: las dos tendencias sacando "ideas" —distintas y con métodos distintos, pero ideas— de un mismo texto. ¿Dónde queda Cristo? ¿Qué sabemos de su vida? Pueden con suficiencia alzar los hombros, pero ¿si a mí me interesa eso?

El problema es difícil (1). La protesta exegética contra muchos libros de edificación es justificada. Estos proceden a veces como si en los Evangelios tuviéramos las palabras literales de Cristo e incluso un reportaje exacto de su actividad diaria, como en la prensa de hoy, con la sola lamentable ausencia de las fotografías. Los comentarios piadosos, las deducciones psicológicas, las caracteriologías de Cristo que se basan en tal interpretación disgustan profundamente a los exégetas de profesión. Porque saben positivamente que estos textos han tenido su historia, han sido adaptados y coloreados por los distintos ambientes y según las necesidades actuales de la predicación, hasta hacer que los evangelistas a veces se contradigan. Podrían resumir su dificultad de este modo: "Según Marcos, Cristo permite que los misioneros tengan un bastón y buenos zapatos (Mc. 6, 8-9); según Mateo 10, 10 prohibió ambas cosas. ¿Cuál es el carácter de Cristo?" Evidentemente en este caso la respuesta es imposible, pero el ejemplo refleja más bien la atmósfera exegética que la situación real de nuestra información. Hay caminos que quedan abiertos. Y aun más, nuevas carreteras acaban de abrirse hacia la tierra prometida del conocimiento de Cristo. En esta línea quisiera inscribirse esta modesta introducción (2).

* * *

Nuestra opinión puede expresarse en tres tesis:

1. *Lo primero que hay que conocer es la psicología de cada evangelista.*
2. *Es posible esta comprensión de los 4 evangelistas.*
3. *Conociendo la psicología de los evangelistas se puede llegar a conocimientos seguros sobre la personalidad de Cristo.*

La primera tesis es un dato común a toda investigación histórica y aún a la conversación diaria. Si alguien nos trae noticias o informes sobre fulano de tal, conocemos a fulano *a través* de esta persona. ¡Hay que conocerle para saber lo que sabemos!

La segunda tesis da prueba de confianza en que nuestros evangelios, a pesar de no ser el producto de autores autónomos —escriben bajo el influjo de

---

(1) Cfr. P. Benoit, o.p., *Exégèse et Théologie, I,* París, 1961; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* 5.ª ed., Göttingen, 1961; *X. Léon-Dufour,* en *Introduction à la Bible,* II, Tournai, 1959, pp. 143 - 334.

(2) Entre los exégetas de renombre solamente Etelbert Stauffer muestra una posición muy firme en favor de una reconstrucción más vital de la vida de Cristo.

toda una "prehistoria" de sus materiales, de su ambiente actual e incluso... copian–, nos ponen en contacto con un hombre determinado, el "último autor", que tuvo un papel decisivo (3).

La tercera tesis, dependiente de las dos primeras, es dejada aquí totalmente de lado.

• • •

En vez de probar a priori la tesis 2, trataremos de esbozar brevemente el resultado de tal estudio psicológico. Evidentemente no es nuestra intención entrevistar a estos cuatro personajes y saber qué comían y si tuvieron un matrimonio feliz. Nuestra comprensión psicológica tiene límites estrechos de información (fundamentalmente su mismo escrito) y finalidad determinada: penetrar en la atmósfera y el sentido de su obra, puesto que ésa va a permitirnos conocer mejor a Cristo, que es la intención final y determinante.

Existen unos pocos ensayos sobre la psicología de los evangelistas. Un progreso importante ha sido hecho por un librito del eminente caracteriólogo Chorus (4), cuya tipología en sus grandes líneas se revela exacta. Los exégetas frecuentemente, no sé si siempre conscientemente, hacen alusiones a reacciones psicológicas de los evangelistas. Para explicar por ejemplo las constantes diferencias de tipo determinado entre Marcos y Lucas, tienen que encontrar una razón: Lucas prefiere esto, Lucas no gusta de aquello, etc. Lo que hemos hecho en el estudio que sigue a continuación, es simplemente juntar los datos de la exégesis en un cuadro un poco coherente y con terminología directamente tomada de los psicólogos, más exactamente de la doctrina de los temperamentos.

Los 4 evangelistas y los 8 temperamentos

Los caracterólogos han propuesto varias clasificaciones de tipos humanos. Cada una tendrá su ventaja y su defecto. No pretendemos proponer una división nueva ni considerar la búsqueda psicológica como terminada. La división en 8 temperamentos que adoptamos es ampliamente conocida y reconocida, tiene la ventaja de ser clara y sencilla, y para nuestro propósito es muy aclaradora y sugestiva.

En esta clasificación la base es formada por tres cualidades:

–*emotividad,* es decir, el grado de sensibilidad, la intensidad de los afectos; en la medida en que uno es más corazón o más inteligencia, será conside-

---

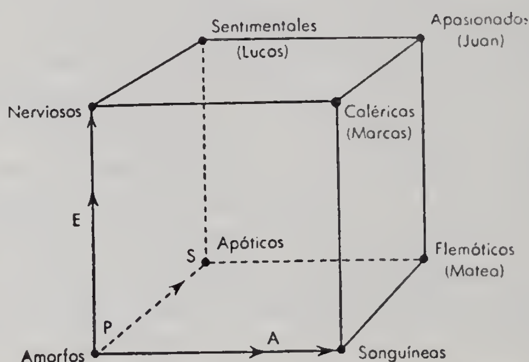
(3) El rol del último autor es subrayado por los exégetas católicos dentro del grupo que estudia la historia de las formas.

(4) A. Chorus, *De vier evangelisten als menselijke typen.* Haarlem.

rado como E (emotivo) o nE (no emotivo); esta cualidad es indicada en el eje vertical del "hexaedro de los caracteres".

—*actividad*, que significa la habilidad y prontitud para actuar, el estar siempre ocupado con algo, sin soñar; según que uno sea A (activo) o nA (no activo), estará a la derecha o a la izquierda en el hexaedro temperamental.

—*reacción primaria* o *secundaria* son las dos maneras de reaccionar a un estímulo determinado; los primarios tienen una reacción inmediata pero de poca duración; los secundarios son más lentos pero perseverantes. Los P (primarios) están en el plano anterior, los S (secundarios) en el plano posterior del cubo de caracteres.



La coexistencia de estas tres cualidades origina 8 temperamentos distintos, representados en los 8 vértices del hexaedro: los *nerviosos* (E, nA, P), los *sentimentales* (E, nA, S), los *coléricos* (E, A, P), los *apasionados* (E, A, S); los *amorfos* (nE, nA, P), los *apáticos* (nE, nA, S), los *sanguíneos* (nE, A, P) y los *flemáticos* (nE, A, S).

El interés gráfico de nuestro cubo es que los evangelistas representan de una manera que se verificará con bastante claridad, 4 tipos distintos.

Nuestro propósito

Poniendo manos a la obra, tratemos de describir a los cuatro evangelistas desde un punto de vista psicológico. Dos advertencias sin embargo son necesarias, una de orden metodológico, otra declarando nuestra verdadera intención.

En cuanto al método, nos dispensamos de una justificación detallada de muchas interpretaciones que son materia de discusión. No sólo se puede objetar a veces contra el sentido que damos a un texto determinado; mucho más grave es la dificultad que presenta la misma estimación psicológica de

escritos antiguos, ya que éstos no tenían el afán psicológico que tenemos los modernos. La justificación completa no cabría en la brevedad de este artículo (5). Baste saber que no todas nuestras sugerencias alcanzan el mismo nivel de certeza, habilitando sin embargo una apreciación global suficientemente fundada.

Nuestra intención, para decir verdad, no es finalmente de orden psicológico. La comprensión temperamental de los evangelistas es para nosotros un puro medio para entrar mejor en su obra, el evangelio. Por eso dejamos de lado algunas preguntas que la psicología considerará como importantes y añadimos por otra parte cosas que no tienen mucho que ver con el temperamento, p. ej. la vida, las relaciones con los apóstoles, etc. En una palabra, tratamos de enfocar nuestro estudio psicológico de tal modo que sirva al mismo tiempo como una presentación de los 4 evangelios, o como lo que podría llamarse un "ensayo de introducción" a los mismos, de un tipo relativamente nuevo.

El orden en que presentamos a los 4 evangelistas, es el que corresponde a la redacción *final* del libro que lleva su nombre, dejando un margen de incertidumbre entre Lc. y Mt.

§ 1. MARCOS

A. *La vida enigmática del sobrino de Bernabé*

Un joven que, de noche, en un bosquecito, sobre el monte de los Olivos, asiste a una escena dramática: la detención de un gran hombre; que luego, siguiendo el tropel policial, se ve descubierto y en la escaramuza, pierde sus vestidos: he aquí —según la mayoría de los comentarios, el más antiguo retrato de Marcos, del joven Marcos, y dibujado por él mismo. De hecho, encontramos tal anécdota en su evangelio (Mc. 14, 51-52), aunque sin mencionar nombre alguno. Precisamente la perfecta superfluidad de este acontecimiento en el relato muy sobrio de la pasión, justificaría la presunción de que el autor introdujo en este lugar, de manera modesta, un recuerdo muy personal. Admitiendo esto se ponen nuevos problemas: ¿por qué razón este joven se encontraba allá, en esta hora, en la fiesta pascual? Si era un discípulo de Cristo —sabemos que la madre de Marcos estaba entre los simpatizantes de Cristo— tuvo más coraje que los huyentes apóstoles. Esta valentía excepcional por lo demás no se confirma en la historia ulterior de Marcos. Por eso es posible que el joven no fuera sino un desconocido, discípulo o no; Pedro, cuya predicación se refleja en el

---

(5) Con mayor desarrollo lo hemos hecho en *Ontstaan, groei en gestalte van de 4 evangeliën,* Amberes, 1963.

evangelio de Marcos, habría tenido la costumbre de mencionar esta anécdota que contrastaba con su propia actuación en esa noche humillante.

En todo caso, los datos más seguros sitúan a Marcos en el ambiente de Pedro. En los Hechos de los Apóstoles comprobamos que Pedro, librado de la prisión "se fue a la casa de María, la madre de Juan, por sobrenombre Marcos, donde estaban muchos reunidos y orando" (Hech. 12, 12). Este acontecimiento —entre los años 41 y 44 D.C.— demuestra que la madre de Marcos vivía en Jerusalén, que tenía una casa grande y por consiguiente pertenecía a la clase superior... Conocemos hasta el nombre y el temperamento nervioso de la criada, Rode, es decir Rosa, o Rosita, quien dejó a Pedro golpeando a la puerta... (v. 13-17). Por cierto entonces Marcos ya conocía a Pedro y es probable que hubiese sido bautizado por éste, puesto que el apóstol lo llama "mi hijo" (1 Pedr. 5, 13).

El mayor influjo, sin embargo, lo experimentó Marcos de su tío Bernabé. Esta relación familiar la conocemos por un dato entre muchos otros, de la epístola a los Colosenses (Col. 4, 10). Bernabé fue un cristiano importante, natural de Chipre. Su nombre era José, pero recibió de los apóstoles el sobrenombre de *Bernabé,* que significa "hijo de consolación", porque de hecho era en la comunidad cristiana causa de provecho material (vendiendo p. ej. un gran campo) y espiritual (Hech. 4, 36). Además era levita, de suerte que posiblemente Marcos también era nacido de raza sacerdotal; una historia antigua, imposible de comprobar, menciona sus dedos obtusos, que se había mutilado para excluirse definitivamente habilitación del sacerdocio judío.

El buen tío, habiéndose establecido en Antioquía (que se hará la cuna de los primeros misioneros) con un Pablo incomprendido, pescado por él, logró incorporar a Marcos en la compañía del primer viaje misional (Act. 12, 25). Este famoso viaje no tardó en convertirse para Marcos en un fracaso personal: cuando desde Perge se enfrentan al dificilísimo paso por las montañas del interior del Asia Menor, Marcos desertó por razones desconocidas, que Pablo juzgó insuficientes, tanto que en el segundo viaje ya no admitió su compañía, motivo que indujo a Bernabé a separarse también de Pablo (Hech. 13, 13, 15, 39).

Tenemos, pues, un vacío de casi 14 años. Sólo sabemos que Marcos acompañó a su tío de vuelta del primer viaje de Pablo, embarcándose para Chipre (Hech. 15, 39).

Debemos suponer nuevos encuentros con Pablo hacia el fin de la vida de éste, en la prisión de Roma. Pablo, escribiendo a cristianos de Asia Menor transmite los saludos de Marcos (Col. 4, 10; Filem. 24). Parece hasta penar de no haber dispuesto siempre de un talento tan útil, como comunica a Timo-

teo, a quien ruega que vengan juntos para Roma, no sabemos desde qué parte de Grecia o Asia Menor (2 Tim. 4, 11).

Eso ya bastaría para perdonar a Marcos sus flaquezas anteriores. Pero su *rehabilitación* alcanza de hecho alturas mucho más elevadas. Hubo en su vida un encuentro tal vez agradable para él: volvió a ver a Pedro. Para nosotros fue un acontecimiento incomparable, puesto que Pedro usó a Marcos como intérprete. ¿Cuántas veces oyó la catequesis de Pedro? ¿Cuándo, y por cuya iniciativa comenzó a tomar apuntes? Lo vivo, lo pintoresco, lo cautivante del resultado final ¿lo debemos sobre todo al carácter de Pedro o al de Marcos? Estas preguntas todavía no han recibido una respuesta definitiva. En todo caso sabemos que en la Roma de Nerón se pasó algo más que "pan y juegos". Un varón cerca de los 50 años, siempre fue muy rápido —casi me atrevería apostar que había acabado con todo en menos de dos meses— escribió allí el libro que no vacila en decir cuántas son cinco y donde el Maestro, el Hijo de Dios como lo llama desde un principio, se encuentra en medio de discípulos bastante groseros y de enemigos brutales.

B. *La buena nueva relatada por un colérico.*

En el lenguaje técnico de la psicología, no en el sentido que la palabra tiene por el momento en Chile, hay muchos indicios para decir que Marcos fue un *colérico*. Examinemos los 3 componentes:

Emotivo

De San Pedro sabemos, por casi todas las narraciones que hablan de él, que tenía temperamento emocional: se postra en la tierra, confesando ser hombre pecador (Lc. 5, 8). Quiere ir a Jesús sobre las aguas, de repente teme y grita (Mt. 14, 30). Violentamente protesta contra la predicción de la pasión de Jesús, tomándole aparte y reprendiéndole, de suerte que debió oír contestación severísima: Quítate allá, Satán (Mc. 8, 32-33). Negación repetida de Jesús, bajo el influjo del ambiente y del instante presente y seguida de una fuga afuera y lágrimas amargas (Lc. 22, 61).

Por esto no sabemos si la emocionalidad incontestable del evangelio de Marcos, es el hecho de Pedro o de su intérprete. En todo caso es evidente que Mc. describe con mayor insistencia *el estado emocional de Jesús*. Así Jesús, viendo a un leproso de rodillas se enternece (Mc. 1, 41). Se entristece por la dureza de corazón de los fariseos, dirigiéndoles *una mirada airada* (3, 5). *Suspira* sanando al zurdo y tartamudo (7, 34) y de nuevo, profundamente, frente a esta generación que le pide una señal (8, 12). Luego Marcos afirma que Jesús en cierta ocasión se *enojó* (10, 14), habla en palabras muy realistas de la

agonía, en la cual Jesús "comenzó a *sentir temor y angustia*" (14, 33), y de la reacción de las mujeres que entraron en el monumento y "saliendo, huían, porque *el temor y el espanto se habían apoderado* de ellas" (16, 8). También en Marcos encontramos muestras del afecto de Jesús hacia los niños, a quienes *abraza* (10, 16) y hacia el hombre rico, a quien Jesús, poniendo en él los ojos, le *amó* (10, 21). Los textos paralelos son cada vez menos emotivos.

Activo

Comparándolo con Mt. el evangelio de Mc. resulta mucho más dirigido a la acción. Contiene relativamente pocas logias de Jesús: ni sermón de la montaña, ni sermón de maldición, pocas parábolas. Sólo tiene diez controversias: cinco en Galilea y otras tantas en Jerusalén. Frente a estas pruebas de actividad polémica no hay sino dos instrucciones de los discípulos (6).

Por otro lado Jesús desarrolla una intensa actividad de taumaturgo. Esto es la impresión predominante que deja la lectura del evangelio de Marcos, que incluso tiene dos milagros bastante extraños, con una actuación taumatúrgica de Cristo descrita con estilo realista, plástico, como no lo encontramos en la tradición común de los sinópticos: se trata de la curación del sordo y tartamudo, a quien Cristo mete los dedos en los oídos, escupe en el dedo, le toca la lengua, etc. (7, 31-37), y de un ciego, quien, sanado en etapas, ve hombres como árboles que andan, siente las manos de Cristo sobre sus ojos, etc. (8,22-26).

Perfectamente en la línea de un activo es también la repetida consideración de que al grupo de Jesús no le dejaban el espacio para comer (3,20; 6,31). Todo esto parece corresponder a lo que Pablo dice de Marcos: un ayudante muy útil para el ministerio (2 Tim. 4.11). Este carácter práctico nos procuró hasta la nota cómica: en la misión apostólica, cuando Jesús les encargó que no tomasen nada para el camino, Marcos hace dos excepciones: pueden tomar sandalias y un bastón (Mc. 6,8-9; cfr. Mt. 10,10; Lc. 9,3). Como quien dice: uno no puede pasar de esto. Finalmente Marcos tiene la manía del adverbio "pronto" (euthus) lo usa 42 veces; Lucas, quien ha leído y ordinariamente seguido a Mc., solamente una vez: no le gustaba a un sentimental; Mt. lo tiene 7 veces. Para instruirse sobre la manera de Mc., léase p. ej.: 1,10-43 (11 veces) 4,15-17; 14,2-3; 14,43-45, etc.

Primario

El carácter primario, espontáneo, nada menos que complicado de Mc., es conocido por todos los exégetas. Indicaciones son p. ej.: la ausencia de un

---

(6) ¿Osaríamos hacer una comparación con el famoso colérico Diderot, quien gastó sus talentos todo en panfletos?

plan: ya los antiguos observaron que Marcos escribió "sin orden" (Papías). Luego la construcción copulativa: siempre Marcos yuxtapone: y-y-y- (p.e.Mc. 1,29-30).

Más interesante es que el carácter primario no vacila delante de detalles groseros. De hecho parece ser el caso de Marcos:

a) Acerca de *Jesús* mismo. Mc. refiere que en cierta ocasión su familia trató de llevárselo, porque decían: "está fuera de sí" (3,20-21). Rotundamente los discípulos apostrofan a Jesús: "Maestro, ¿no te da cuidado de que perecemos?" (4,28). Mucho más cortés es la plegaria: "Señor, sálvanos, que perecemos" (Mt. 8,25) y "Maestro, Maestro, que perecemos" (Lc. 8,24). Franca, casi burlona es la pregunta de los discípulos: "Ves que la muchedumbre te aprieta por todas partes, y dices: "¿Quién me ha tocado?" (Mc. 5,31; cfr. Lc. 8,45).

b) En Mc. los discípulos son bastantes golpeados: "¿No entendéis esta parábola? Pues ¿cómo vais a entender otras cosas?" (4,13). "¿Por qué sois tan tímidos? ¿Aún no tenéis fe? (4,40). "¿Aun no entendéis ni caéis en la cuenta? ¿Tenéis vuestro corazón embotado? ¿Teniendo ojos no véis y teniendo oídos no oís?" (8,17-18) "¿Qué disputábais con ellos?" (19,16) "¿Qué discutíais en el camino? Ellos se callaron, porque en el camino habían discutido entre sí sobre quién sería el mayor" (9,33-34). La pregunta inolvidable, lacónica: "Simón, ¿duermes?" (14,37). Finalmente el hecho que, subiendo hacia Jerusalén, "ellos iban sobrecogidos y le seguían medrosos" (10,32) y la petición orgullosa de los hijos de Zebedeo (10,35-45): este acontecimiento no lo narra Lc., y en Mt. es la *madre* que pone la cuestión, lo que parece menos mal.

C. Un buen narrador

Según los caracteriólogos los coléricos se destacan de los demás temperamentos como óptimos narradores. Walter Scott, Carlos Dickens fueron coléricos. También en Marcos encontramos varias cualidades del narrador popular.

1) Mc. casi vive lo que narra. Consecuente a eso fácilmente cuenta el pasado en tiempo presente (presente histórico): 150 veces (p.e. M. 1,40; 3, 1-5). De éstos Mt. conservó 21 y Lc., mejor estilista, no más de 5.

2) Marcos generalmente presenta con más detalles las circunstancias: refiere la presencia de los discípulos, los distingue de la muchedumbre, etc. (6,1 cfr. 13,53; todo el párrafo Mc. 6,1-6 es interesante para un estudio comparativo).

3) El narrador popular, sobre todo cuando es primario, no puede evitar las exageraciones. A veces tenemos algo en este sentido en Mc., cuando habla del Espíritu que *empujó* a Jesús hacia el desierto (1,12), donde moraba *entre las fieras* (7). Habla de toda la ciudad que se reunió a la puerta (1,33), de que Jesús ya no podía entrar públicamente en una ciudad (1,45), y que adondequiera que llegaba, en las aldeas o en las ciudades, o en las alquerías, colocaban a los enfermos en las plazas (6,36). También la descripción de los posesos, que día y noche no hacían otras cosas que apedrearse (5,3-5), resulta un poco exagerada.

4) Al narrador popular le gustan los diminutivos. Mc. también tiene esa inclinación; hablando de la hijita (5,23; 7,25), la niñita (5,41), el niñito (9,24, la lanchita (3,9), las migajitas (7,28), los pececillos (8,7). También dirigiéndose al paralítico: "*Hijo,* tus pecados te son perdonados" (2,5) y sobre todo a los discípulos: "Hijos míos, ¡Cuán difícil es entrar en el reino de los cielos!" (10,24).

5) El narrador se interrumpe, hasta construyendo frases gramaticalmente incorrectas (anacolúticas).

Por ejemplo (8):

—"Les encargó que no tomasen para el camino más que un bastón, ni pan, ni alforja, ni dinero en el cinturón; más calzándoos con sandalitas, no llevéis dos túnicas" (6,8-9).

—"Si decimos: de los hombres, temían la muchedumbre" (11,32).

—Otros ejemplos en 2,10; 5,23; 14,49.

6) Bien contar es insertar *buenos diálogos*, lo que hace Marcos:

¿Cuál es tu nombre? (5,9) ¿Quién ha tocado mis vestidos? (5,30) ¿Cómo está escrito del hijo del hombre? (9,12) ¿Cuánto tiempo hace que le pasa esto? (9,21) ¿Qué discutíais en el camino? (9,33) ¿Qué os ha mandado Moisés? (10,3) ¿Dónde está mi departamento, en que pueda comer la pascua con mis discípulos? (14,14).

---

(7) Por lo menos según la interpretación más común, las fieras en Mc. 1,13 no tienen otro papel que el de describir claramente la soledad. Otra cosa sería, si hubiera una intención teológica. Se ha pensado p. ej. en el paraíso (Cristo como Adán en medio de los animales), en el poder de Cristo sobre la creación (de hecho Mc. destaca mucho el poder del Señor, pero casi exclusivamente como taumaturgo), etc. Todos estos sentidos teológicos, distintos según los exégetas, no son evidentes. Habría que saber antes, dice prudentemente Lagrange, si los animales son favorables a Cristo o más bien nocivos. En muchos de los textos que alegamos, deberíamos discutir de esta manera. No lo hacemos por ser demasiado largo, aceptando de antemano todo lo relativo de algunas de nuestras sugerencias.

(8) Casi siempre los traductores escribiendo un castellano correcto, escamotearon la falla gramatical.

7) Lo que más caracteriza a Marcos como cuentista, son los detalles pintorescos. Una lista (subrayamos lo propio de Mc.):

—dejando a su Padre Zebedeo en la barca *con los jornaleros* (1,20).

—un paralítico, que llevaban *entre cuatro* (2,3).

—*estaba la muchedumbre sentada en torno de El,* y le dijeron: ahí fuera están su madre y tus hermanos y tus *hermanas* (3,32).

—El estaba *en la popa* durmiendo sobre *un cabezal* (4,38).

—Y al instante se levantó la niña y *echó a andar* (5,42).

Otros casos: 6,39-40-48; 7,30; 8,14; 9,3,14,15, 20,26; 10,27, 46,49; 11,4,16, 20; 12,41; 14,3,40.54; 15,7-8.

A pesar de todos sus talentos de narrador, Mc. no es buen estilista; no es artista: hay demasiado clisés. Como los narradores populares caen en repeticiones; sus detalles pintorescos los usa más de una vez:

—la mirada circular de Jesús (3,23; 5,32; 9,8; 10,23; 11,11).

—Jesús que llama a sí los discípulos (3,23; 6,7; 7,14; 8,1,34; 10,42; 12,43; 15,44).

—la mención de que van a su casa (7,17; 9,28,33; 10,10)

—una discusión en el camino o algo semejante (8,27; 9,33; 10,32)

—el uso de los mismos esquemas de narración: las dos multiplicaciones de los panes (6,33-44; 8, 1-9); la curación del ciego y del sordo y tartamudo (8,22-26; 7,32-34); la entrada en Jerusalén y la preparación de la última cena (11,1-6; 14,13-16).

Según los caracteriólogos el colérico alcanza además a un máximo de agilidad, violencia, conciliación, inconstancia, buen humor, destreza, ambición y credulidad. Algunas de estas características se encuentran sin duda en la obra de Marcos. Son muchos los datos positivos pero también hay sombras. P. ej.: que nuestro evangelista fue en cierta manera crédulo, en el sentido que no vacilaba en añadir a los datos muy firmes de su fuente (afortunadamente él no era nada más que un intérprete) los detalles que, como es muy probable, captaba a diestra y siniestra. Verdad, a pesar de todo mi respeto por él y por Pedro mismo, en los detalles tendría más confianza en el cuidado de un Mateo.

Todo esto, ¿basta finalmente para concluir que Marcos era un colérico? no importa mucho; es una hipótesis de trabajo. En todo caso los datos de su evangelio se adaptan muy bien en esta visión, y finalmente una mejor comprensión del evangelio es lo único importante.

§ 2. MATEO

A. *La vida de Mateo*

De Mateo casi no sabemos nada, sino sólo este acontecimiento tan importante: su encuentro con Jesús lo llevó a la determinación de dejar su profesión que era odiosa y llena de tentaciones de injusticia y de dureza: era publicano. Luego de ser llamado dio un banquete, invitando a sus antiguos colegas (Mt. 9,9-13). En los textos paralelos este mismo publicano es llamado "Leví" (Mc. 2,14; Lc. 5,27). Además en las listas de los apóstoles sólo Mt. añade la precisión que él era publicano (Mt. 10,3). Esto permite dos deducciones: 1) que nuestro evangelista tenía dos nombres; 2) que tal vez era hombre sincero y humilde, confesando públicamente su pasado ignominioso.

En referencia a esto hay también otras suposiciones que hacen: puesto que los dos nombres son judíos, es probable que el segundo le haya sido impuesto por Nuestro Señor; entonces su significación (Mateo = Don de Dios) tiene un valor especial. Como por otra parte Mateo ejercía su profesión en Cafarnaún, muchas suposiciones referentes a sus relaciones anteriores con sus conciudadanos Pedro, Andrés, Juan y Santiago, pescadores y por tanto sometidos al impuesto, son posibles; mayores detalles, sin embargo son materia de leyendas, no de historia.

B. *El Evangelio transmitido por un flemático*

En el caso de Mt. la contemplación psicológica encuentra una dificultad particular que consiste en la duplicidad de su origen. El apóstol Mateo sin duda fue el autor de la primera edición, en arameo (Ma.) (9), no es probable que el mismo haya editado también la elaboración definitiva (Mt.) o las traducciones griegas intermediarias (Mg). Por consiguiente es posible que las características señaladas en el examen psicológico no valgan para Mateo mismo sino que para el redactor final. Pero no importa mucho, si, como parece cierto, el redactor final pertenecía a "la escuela de San Mateo" (Stendhal). Si no podemos alcanzar con seguridad al carácter de Mateo mismo, por lo menos conoceremos los matices de su evangelio. Este evangelio, podemos afirmar sin temor de contradición, se presenta como "flemático" es decir el temperamento con los tres rasgos de la no-emotividad, la actividad y la reacción secundaria.

---

(9) Utilizamos las siglas de L. Vaganay, *Le problème synoptique*, Tournai, 1954.

No emotivo

Frente al carácter conmovido de las narraciones de Mc. hallamos en Mt. un tono frío, tranquilo, objetivo. Comparemos p.e. la curación del joven epiléptico; según Mc. 9,26 el demonio "dando un grito y agitándole violentamente, salió; y quedó como muerto, de suerte que..." En Mt. 17,18 no hay más que la constatación del hecho. Los suspiros, las miradas airadas, los abrazos de Jesús, no se encuentran en Mt.

Además encontramos en Mt. algunas reacciones que por lo menos no contradicen esta atmósfera no emotiva:

1º– La tendencia hacia lo *abstracto*: así hacen falta los nombres del presidente de la sinagoga Jairo (9,18), del ciego Bartimeo (20,30), de los hijos de Simón el Cireneo (27,32), de los dos apóstoles ambiciosos (20,24). Vale la pena comparar cuántas veces los evangelistas citan nombres de apóstoles: si exceptuamos a Pedro (quien tiene un valor dogmático) llegamos a esta lista: Mt. 14 veces, Mc. 26; Lc. 15; Jn. 36. El apóstol Juan sólo es citado (fuera de las listas de los apóstoles) 2 veces en Mt., 9 en Mc. y 6 en Lc.

2º– La tendencia hacia el *razonamiento*. Mt. usa 56 veces la palabra "por consiguiente" (*oun*), Mc. solamente 4 veces y Lc. 30.

3º– El esquematismo, es decir la repetición de las mismas expresiones, modismos, ej. "Los hijos del reino" (8,12; 13,38); "las ovejas perdidas de la casa de Israel" (10,6; 15,24); "...como el sol" (13,43; 17,2) "sin contar las mujeres y los niños" (15,14; 23,16,24); "entonces cayeron en la cuenta de que les había dicho" (16,12; 17,13); "raza de víboras" (3,7; 12,34; 23,33); "donde habrá llanto y crujir de dientes" (8,12; 13,42,50; 22,13; 24,51; 25,30; cfr. Lc. 13,28).

Activo

El carácter activo de Mateo se comprueba en primer lugar por el trabajo muy serio que supone especialmente *su* evangelio. Su composición clara, en 5 libritos, exigió una actividad redaccional fuerte. Igualmente las muchas correcciones que introdujo.

Aquí señalamos un solo espécimen: en materia religiosa los temperamentos activos a menudo son controversistas. Marcos lo era; Mateo también, pero con su manera propia, mucho más seria que Mc. Nuestro Mt. es apologeta perseverante, profundo:

–Continuamente trae pruebas proféticas de la misión de Jesús: 20 veces explícitamente dice: "Para que se cumpliese lo anunciado..."

–Es el único que menciona las objecciones de los judíos contra la resurrección de Jesús, para polemizar contra ellas (27, 63-66; 28, 11-15).

—Acumula pruebas de la inocencia de Jesús: al lado del testimonio de Pilato y del centurión (que están también en los otros sinópticos), Mateo sólo comunica las confesiones de Judas (27,4), de la mujer de Pilato (27,19) y de éste mismo, con su gesto célebre (27,24).

Finalmente se justifica muy bien en la obra de un activo la insistencia en la realización. Sin restar la importancia teológica muy fuerte de estos hechos, pongamos de relieve cómo en particular es Mateo que señala que no valen las palabras sino las obras (7,24-27). Dos veces repite el criterio: "Por sus *frutos* los conoceréis" (7,16; 12,33). "No todo el que *dice*: ¡Señor, Señor! entrará en el reino de Dios, sino el que *hace* la voluntad de mi Padre" (7,21). La parábola de los dos hijos del labrador rico (21-28-32), enseña lo mismo. Sobre todo se prueba esta tendencia de Mt. por su severidad repetida e inexorable contra la hipocresía; en total 13 veces hace este reproche: "¡Hipócrita!" (p. ej.: 6, 2, 5, 16; 23), mientras en Lc. 3 veces y en Mc. sólo una vez.

Reacción secundaria

En oposición a Mc. el evangelio de Mateo se presenta como una obra que ha sido trabajada fuertemente. Mateo no escribe como uno habla. Compone con diligencia sus sermones, con un final semejante (7, 27; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). Reúne grupos temáticos, por preferencia de 7, como de las bienaventuranzas, de las parábolas, de las ayes...

Perfectamente en la línea de un flemático es el procedimiento rabínico de la *inclusión*, que consiste en la repetición, al final de una exposición, de la frase o de la idea inicial. Hermoso ejemplo de eso es la estrofa sobre la generosidad (6, 19-21: inclusión es el tesoro; cfr. Lc. 12, 33-34, sin inclusión). Otros ejemplos: 7, 16-20 (frutos); 16, 6-12 (fermento); 12, 39-45 (generación perversa); 15, 2-20 (el lavarse las manos); 18, 1-4 (el más pequeño en el reino de los cielos); 19, 30 hasta 20, 16 (los últimos serán los primeros).

Finalmente, como los flemáticos, que en la lista comparativa de los temperamentos alcanzan un máximo de *previsión*, también Mateo es buen previsor. Con mayor énfasis está indicado en su evangelio que la Iglesia de Cristo tiene que pasar por una fase de caducidad y de humildad, y que la recogida se hará al fin del mundo (13, 40). Habrá persecuciones, para las cuales tenemos directivas concretas (10, 17-25). Mateo presenta una serie de parábolas de la vigilancia, que faltan totalmente en Mc. y son menos numerosas en Lc.: así las parábolas o comparaciones con el tiempo de Noé (24, 37-42), del servidor fiel (24, 43-51), de las damas de honor de la novia (25, 1-13), de los talentos que deben rendir (25, 14-30) y sobre todo del juicio final sobre las obras de caridad (25, 31-46). En la misma línea sólo Mt. refiere la muerte trágica de Judas (27, 3-10), la edificación de la Iglesia sobre la Roca —Pedro— para que las

puertas del infierno no prevalezcan contra ella (16, 18) y la promesa que termina toda la obra: "Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo" (28, 20).

§ 3. L U C A S

A. *La vida de un hombre culto y cariñoso.*

De la vida y la persona de Lucas estamos bastante bien informados, sea directa o indirectamente. Viviendo fuera de Palestina, probablemente en Antioquía o en sus alrededores, nunca alcanzará conocimientos geográficos seguros sobre la Tierra Santa. Hombre culto, ya que fue médico (Col. 4, 14), supo introducir sus obras con una frase literariamente perfecta y dedicando sus libros al "óptimo Teófilo" (Lc. 1, 3; Hech. 1, 1).

Seguramente Lucas nunca fue un gran pecador. Sin embargo también él experimentó un cambio completo en el desarrollo de su vida por el encuentro con el cristianismo. Una suposición legitimada por sus profundos conocimientos de la Biblia (según la edición de los LXX, en griego) y por la simpatía con la que a menudo Lucas menciona los casos de los prosélitos, dice que el mismo pertenecía a esta última categoría. Se hizo cristiano seguramente antes del año *51*, puesto que en este momento se encuentra como compañero de Pablo en el primer viaje a Europa de éste: "Luego que vio la visión, al instante busca*mos* (inexacta la traducción de Nácar-Colunga) cómo pasar a Macedonia..." (Hechos 16, 10). Si se acepta la identificación de nuestro Lucas con el Lucio de Hechos 13, 1, tendremos que considerar a Lucas como un cristiano ya importante en la iglesia de Antioquía antes de Pablo, en el mismo nivel con Bernabé, Simón y Manahen, el compañero de juventud de Herodes.

El primer viaje de Lucas no duró mucho tiempo. Se quedó en Filipos, en circunstancias bastante especiales (Hechos 20, 6). Mientras Pablo hacía viajes y más viajes, quedándose tres años en Efeso, teniendo disgustos con los Gálatas y los Corintios, escribiendo cartas y más cartas, organizaba una gran colecta para los pobres de Jerusalén..., Lucas vivía tranquilamente con los Filipenses. No sabemos si fue el resultado de su actuación o de su presencia, pero en todo caso ningún grupo de cristianos parecía tan cristiano a Pablo y le dio tantos consuelos.

Después de unos siete años, precisamente con el dinero de la colecta y en compañía de todo un grupo de varones muy importantes, Pablo llevó a Lucas de regreso a Jerusalén, poco tiempo después de la pascua (los ázimos) (Hechos 20, 6).

El viaje fue de los más dramáticos. En el puerto de Troas, en la medianoche, un joven cayó de la ventana del 2º piso y le fue restituida la vida por Pa-

blo (Hechos 20, 7-12). En Mileto y Cesarea los encuentros y las despedidas en la playa son conmovedoras, y cada vez se hace más clara la perspectiva de una gran calamidad para Pablo. Esto se realiza efectivamente en Jerusalén, con la detención de Pablo durante un servicio religioso en el templo (Hech. 21, 27-40). El proceso de Pablo duró dos años, y mientras tanto Lucas tenía amplia facilidad para informarse en la tierra misma de Jesús. En aquel momento sospechamos que nació en su mente el propósito de escribir algo. Excelente idea: ¡felicitaciones, Lucas!

La corrupción de los delegados romanos forzó a Pablo a apelar al César. Lucas viaja con él. En la primera ciudad del mundo Lucas encontró nuevamente a muchas cristianos, sobre todo a Marcos (Col. 4, 10, 14; Filem. 24). Los dos años que siguen son probablemente los años del trabajo más intenso que hizo en su vida: la redacción de dos libros. Para componer el primero, nuestro evangelio (Lc.), disponía de una copia del evangelio de Marcos. Cuántos papeles más tenía ante los ojos, no sabemos. En todo caso, entre los papeles y la cárcel de Pablo distribuyó su tiempo, lo que nos procuró "el más hermoso libro del mundo" (Ernesto Renan) y un elogio de amistosa fidelidad: "Lucas sólo está conmigo" (2 Tim. 4, 11).

B. *Un sentimental comunica la buena nueva.*

Abordando el estudio psicológico de Lc. es menester observar dos cosas:

—Primero: si sugerimos que Pablo pertenece al grupo de los sentimentales (que consiste en la unión de tres elementos: emotividad, reacción secundaria y no-actividad) de antemano señalamos una particularidad importante, ya que Lc., al revés de la mayoría de los sentimentales, no es pesimista sino más bien el evangelista de la alegría.

—Segundo, el temperamento no determina a un hombre ni a su obra; así que sería un gran error concluir que Lucas escribía de tal o cual manera *porque* era sentimental, sin tener en cuenta otros factores, internos y externos como su vida interior, su virtud, su contacto con Pablo, sus informaciones, sus concepciones teológicas, etc.

Emotivo.

No cabe duda ninguna —según el sentir de todos los exégetas— que Lucas es un gran emotivo. Se verifica esto en lo siguiente:

1º El evangelio de Lucas es el evangelio de la *bondad.* Dios es tan bueno, que ahora todos los humildes y hambrientos están llenos de bienes (1, 53). En su primer sermón, Cristo se aplica a sí mismo la profecía: "El Espíritu Santo me ungió para evangelizar a los pobres... para anunciar un año de

gracia del Señor" (4, 18-19). Cristo, que vino "a buscar y salvar lo que estaba perdido" (19-10), entró en casa del pecador Zaqueo (19, 11-10); no se levantó de su lugar cuando entró en medio de los convidados la pecadora pública, llorando a sus pies su pobre vida (7, 36-50). Sólo Lucas describe cómo el Señor perdonó a Pedro con una simple mirada (22, 61), cómo rezó por los soldados groseros que con sus manos llenas de sangre, estaban bajo la cruz, igual que por los responsables cínicos, y por un bandido en cuyo corazón turbio brilló de repente un pedazo de oro desde mucho tiempo olvidado (23, 34, 42-43). La bondad de Dios no tiene límites: incluye a los Samaritanos, que pueden llegar a ser ejemplos de caridad y de gratitud (10, 25-37; 17, 11-19); incluye a todos los hombres en los cuales Dios se complace por su buena voluntad, como cantan los ángeles (2, 14); y para impedir que alguien padeciese por El un solo dolor, Jesús restituye la oreja del soldado, herido en la escaramuza (22, 51).

2º Lucas tiene como materia propia varias *narraciones, emotivas* por su contenido general y sus detalles: la viuda, cuyo hijo único lo llevan a enterrar oye esta voz de alguien que se compadece: "No llores" (7, 13). Lucas está consciente de la desesperanza de quien, desde doce años, había gastado en médicos toda su hacienda (8, 43); le impresiona el empeño de Zaqueo, publicano rico y de poca estatura en Jericó (19, 3); y cómo olvidar las palabras de los viajeros de Emaús, luego de su encuentro con Jesús: "¿No ardían nuestros corazones dentro de nosotros mientras en el camino nos hablaba?" (24, 32).

3º Especialmente esto se verifica en las inserciones propias de Lc. en la Pasión. Jesús lloró sobre Jerusalén (19, 41), sudó como gruesas gotas de sangre (22, 44), encontró a Pedro con su vista causándole un dolor infinito y remisión indecible (22, 61), fue burlado en la corte de Herodes (23, 6-12), habló con las mujeres conmovidas por las circunstancias infinitamente tristes de una tal condenación (23, 27-31) e igualmente con el bandido (23, 39-43), rezó por sus verdugos (23, 34) y finalmente murió diciendo: "Padre, en tus manos entrego mi espíritu" (23, 46).

4º Lucas tiene 14 parábolas propias, generalmente muy emotivas, como la del buen samaritano (10, 29-37: ¡qué bondad transparenta por los detalles!), la del miserable Lázaro y el hombre rico que cada día almorzaba abundantemente (16, 19-31), la del juez egoísta, orgulloso, mundano y la viuda perseverante (18, 1-8), la del publicano y del fariseo (18, 9-14), la de la mujer que busca desesperadamente una dracma, es decir el resultado de todo un día de trabajo (15, 8-10), y sobre todo la del hijo pródigo (15, 11-32).

5º Lucas tiene una predilección para con los *pobres* y la pobreza; por ejemplo propone que invitemos alguna vez a comer en nuestra mesa a los más pobres (14, 12-14). En este sentido, también tiene mucho respeto y simpatía

con las *mujeres*, tan menospreciadas en aquellos tiempos. Ya sea la viejísima Ana, de 84 años (o tal vez ¡desde hace 84 años viuda!), o la joven novia de Nazaret, (que será la Madre de Jesús); sean las distinguidas hermanas de Lázaro (10, 38-42), o la mujer pobre y desconocida con sus vestidos miserables, que dio al Templo todo su haber (21, 2-4); sea la encorvada, que desde hacía 18 años miraba sólo la tierra (13, 10-17) o la plebeya impertinente que felicitó a María, su madre, porque su hijo hablaba bien (11, 27-28): siempre sentimos a un autor delicado, a quien emociona todo lo humano.

6º Lo mismo enseña el vocabulario. Lucas, por ejemplo, usa más frecuentemente palabras de amor, sobre todo el término "querido":

	Mt.	Mc.	Lc.	Jn.
querer (agapan)	7	5	13	36
amar (filein)	5	1	2	13
querido (filos)	1	—	15	6
amor (agapè)	1	—	1	7
	14	6	31	62

No-activo

El carácter no-activo de Lucas se comprueba por una cierta falta de originalidad; Lucas es un excelente compilador, que sigue al pie de la letra sus fuentes. En su forma de narrar el famoso "viaje hacia Jerusalén" en la 2ª parte de su evangelio (desde 9, 51 hasta 18, 14), es imposible ver claro; otra característica del carácter no-activo y del sentimental es falta de orden. (Vale la pena recorrer los datos imprecisos o ilógicos de las etapas: 9, 56; 10, 1, 38; 13, 31,34-35; 14, 25; 17, 11; 18, 35).

Este carácter no-activo no consiste en ociosidad sino en algo muy positivo: una vida interior. Lucas es un poeta: su evangelio ofrece 4 poesías (Lc. 1-2); seguramente tenemos que aceptar la posibilidad que los poetas fueron Zacarías, María, Simeón; estamos prontos para reconocer cualidades poéticas a los ángeles; pero hay otra seguridad, aquellos no cantaron en griego: así que por lo menos Lucas hizo una adaptación, o, para no exagerar en ningún sentido, Lucas fue el único a quien le interesaban estas poesías...

La vida interior también se revela por la insistencia en la oración personal. Desde el bautismo de Jesús (3, 21) hasta el momento de su muerte (23, 46), ¡cuántas veces Lucas menciona su oración! La oración debe ser seria, auténtica, y desde luego humilde (18, 9-14); y la gran esperanza que contiene,

la ilustra Lucas con dos parábolas propias, del mundo femenino una y del mundo masculino la otra (11, 5-8; 18, 1-8). La oración silenciosa, nocturna; la meditación del hijo desagradecido que la mala suerte escarmienta; la admiración después de un milagro o la gran felicidad; María escuchando tranquilamente o el enfermo gritando hacia su único Médico; el júbilo de Jesús cuando vuelven sus discípulos de sus vueltas exitosas y el momento solemne, litúrgico, a la mesa en Emaús: todo se refleja en el evangelio de Lucas.

Lo demuestra muy bien una lista con términos de vida interior:

	Mt.	Mc.	Lc.	Act.	Jn.
consideración	1	1	6	—	—
considerar	3	7	6	—	—
extrañarse, admirar	7	4	12	5	6
asombrarse (existemi)	1	4	3	8	—
admiración	—	2	1	4	—
espíritu	16	11	29	65	22
corazón, interior	16	11	22	21	6
	44	40	80	103	34

Evidentemente no es una cosa cuantitativa; cada caso hay que examinarlo cuidadosamente (p. e. Lc. 8, 15 con Mt. 13, 23). No cabe duda que el evangelio de Lucas saldría como el más subjetivo, interior, contemplativo.

Reacción secundaria

La atmósfera de Lc., como se espera de un sentimental, es caracterizada por sus rasgos "secundarios". En cuanto al estilo, esto se refleja en la corrección continua que impuso a su original. No solamente mejoró el idioma de Mc., evitando giros aramaicos; sino mucho más purificó el vocabulario, eliminando palabras demasiado vulgares, p. e. colchón y cadáver, las cambia en camilla y cuerpo (5, 19; 23, 53). Además todo su estilo tiene cierta dignidad, casi solemnidad: imita a los LXX y ama un lenguaje a veces bastante antiguo, como "la mano del Señor" (1, 66), "las aves del cielo" (8, 5), "delante de (la cara de) Dios" (1, 6, 15; 12, 6; 16, 15); "días vendrán" (5, 35, etc.) y sobre todo la manera típicamente judía de comenzar una narración: "Y aconteció que..." (1, 41; 2, 6, 46; 5, 17; 11, 14; 17, 14, etc.).

Más importante fue la corrección de Mc. en un sentido de respeto, de paz, de conciliación. Palabras duras y groseras en relación con Jesús, las evita.

No cuenta, por ejemplo, que los familiares quisieron calmar a Jesús (Mc. 3, 5), ni que Jesús "no pudo hacer ningún milagro en Nazaret" (Mc. 6, 5-6). La oración del salmista: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" y el grito fuerte con el cual murió Jesús (Mc. 15, 37), los deja; en vez de ésto, presenta una oración de abandono total en las manos de su Padre (23, 46). Los defectos de los discípulos desaparecen a menudo o se hacen menos destacados así. No dice que Pedro se puso a maldecir (Mc. 14, 71) o que sufrió una terrible reprimenda de parte de Jesús (Mc. 8, 32-33); omite la petición ambiciosa de los hijos de Zebedeo (Mc. 10, 35-45). Su presentación sobre la cuestión quién sería el mayor es mucho menos dura en Lc. 9, 46-48 que en Mc. 9, 33-36; igualmente la actuación de sus tres amigos íntimos en el huerto: Jesús no vuelve tres veces en Lc. 22, 46 ni tampoco dice que todos huyeron (Mc. 14, 50). Tal vez Lucas alcanzó la cumbre de delicadeza en la descripción del encuentro de Jesús con Judas: no dice que éste le besó (Lc. 22, 47: "se acercó para besarle"; cfr. Mc. 14, 45: "dijo Rabí y le besó").

Lucas es secundario también por su amor a los recuerdos antiguos: comienza con un evangelio de la infancia, muy extenso, en el cual no obra apologéticamente, como Mt., sino presenta verdaderos recuerdos de infancia, de historia familiar: un viaje a Jerusalén, sabiduría precoz, hijo muy amable delante de Dios y los hombres (Lc. 2). Con este interés por el pasado, abiertamente reconocido por Lc. 1, 3, concuerda bien otra particularidad común a muchos sentimentales: el hecho de mantener un diario, costumbre que la mayoría de los exégetas se ven forzados a aceptar para explicar los detalles de los Hechos de los apóstoles.

En todo esto Lucas no se presenta como el hombre de un instante, sino como secundario.

Un sentimental alegre

La gran mayoría de los sentimentales son pesimistas, melancólicos. Se puede suponer que también Lucas lo fue antes de su conversión cristiana. En todo caso él puede fácilmente imaginarse la profunda tristeza de un director de prisión, siempre listo para el suicidio (Hechos 16, 27), de un oficial importante que desde años ardió en algo de más profundo y divino (Act. 10, 3); sabe cómo el procurador Félix, que convive con la joven princesa Drusilla se atemoriza en cuanto comienzan a hablar de cosas serias (Hechos 24, 24). A menudo señalará la alegría que es la consecuencia de la aceptación de la fe cristiana (Act. 2, 46; 8, 8, 39; 13, 52; 16, 34).

Es posible que Lucas conservó de su temperamento sentimental una especie de miedo. No parece que él fuera por naturalza el más valiente. No

vamos a concluir nada de que sólo sus compañeros —y no él— fueran echados en la cárcel de Filipo (16, 25) ni del mensaje repetido: "No temáis" (2, 10; 5, 10; 12, 32). Pero expresiones como "quedaron sobrecogidos de temor" (2, 9); "quedaron todos fuera de sí y llenos de temor decían" (5, 26); "se apoderó de todos el temor" (7, 16); "porque estaban dominados de un gran temor" (8, 37), y sobre todo "exhalando los hombres sus almas por el terror y el ansia" (21, 26), difícilmente se explican por pura casualidad. Lo confirmaría el uso de las palabras "temer" y "temor": Lc. 30 veces, Mt. 21, Mc. 13 y Jn. 8 veces.

Cierto es que ahora Lucas es el evangelista de la alegría (10). Es instructivo recorrer los textos, que son muchos. Aquí baste una lista:

	Mt.	Mc.	Lc.	Act.	Jn.
ser alegre	3	1	11	5	7
alegría	6	1	8	4	9
exultar	1	—	2	2	2
júbilo	—	—	2	1	—
alegrarse	—	—	6	2	—
coalegrarse	—	—	3	—	—
paz	4	1	13	7	6
feliz, bienaventurado	13	—	15	2	2
	27	3	60	23	26

§ 4. JUAN

A. *La vida de un "hijo del trueno"*

Antes de comenzar recordemos brevemente cómo sabemos que el autor de Jn. es precisamente el apóstol Juan. Los testimonios externos (autores antiguos) lo dicen, como lo atestiguan para los sinópticos. Aun así muchos, sobre todo en el siglo XIX, han dudado que este escrito, tan personal, con su retrato de

(10) Nuevamente llamamos la atención en el sentido particular y restringido de nuestro estudio. De ninguna manera pretendemos explicar la "alegría" de Lc. por su temperamento. El factor primordial en cada evangelio es teológico, de "contenido". El tema de la alegría es esencial no solo en Lc. sino en todo el Nuevo Testamento, porque en el mensaje mismo de Cristo. Pero la expresión de este tema teológico es distinto en cada escrito, entre los evangelios Lc. presenta una nota particular, y *su* manera de poner la alegría corresponde bien a un temperamento de "sentimental alegre".

Jesús tan nuevo y tan divino, pudiera provenir de un testigo presencial. Sin embargo, las pruebas internas confirman firmemente la tradición. El autor se llama "el discípulo a quien Jesús amó" (21, 7-24). A este discípulo anónimo le encontramos siempre en la intimidad de Jesús junto con Pedro (13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7; 20). Los sinópticos conocen un tal grupo de tres amigos íntimos: Pedro, Santiago y Juan. Visto que Santiago murió en el año 44 (Hech. 12, 2), el anónimo tiene que ser Juan. Esta hipótesis llega a ser certidumbre cuando consideramos que en Jn., donde mucho más que en los sinópticos, se menciona y se nombra a los apóstoles (47 veces), el nombre de San Juan está totalmente ausente, como el de su hermano, mientras los dos son muy importantes en Mt. (7x), Mc. (18x) y Lc. (10x).

De familia acomodada (Mc. 1, 20), Juan tenía desde su juventud una gran inquietud religiosa. Se hizo discípulo del nuevo profeta Juan, el bautista; probablemente tenía relaciones con la secta del Mar Muerto (tienen expresiones muy parecidas) y con los círculos sacerdotales de Jerusalén (Jn. 18, 15; cfr. 7, 32; 12, 10; 11, 49-51). Sin embargo no era un intelectual (Act. 4, 13), y su lenguaje refleja la atmósfera de la ruda labor de la pesca (el agua, los truenos, la luz, las nubes, la montaña...).

Vivió tres años incomparables con Jesús (1 Jn. 1, 1-2). No ha podido olvidar su primer encuentro (1, 39). Está presente en milagros importantes (Mc. 5, 37) y momentos decisivos para la "vocación" del mismo Jesús (Mt. 17, 1; 26, 37). Durante la pasión seguía con Pedro a Jesús, de lejos; después, bajo la cruz, recibió una misión especial acerca de la Madre de Jesús (19, 26); la noticia del sepulcro vacío revela en él —cosa rara en un apasionado— un corredor de valor (20, 1-4).

Su apostolado abarca cerca de 60 años en Samaria (Hech. 8, 9-25), en Efeso y sus alrededores (Apoc. 2-3). Desterrado a la isla de Patmos (Apoc. 1, 9) bajo Domiciano (81-96 D.C.), volvió a Efeso y —por fin (Jn. 21, 22-23)— murió de muerte natural, a pesar de una predicción aparente (Mt. 20, 22) y de la leyenda muy antigua del baño romano en aceite hirviente.

B. *La persona de Jesús contemplada por un apasionado*

Es posible que la edad muy avanzada en la que Juan escribió haya pacificado un poco al hijo del trueno. Es cierto que siempre se reveló un apasionado. Este temperamento se caracteriza por emotividad, actividad y reacción secundaria.

Emotividad

No hay duda de que el Boanerges (Hijo del trueno: Mc. 3, 17), comentado con predilección por San Agustín, era dotado de una sensibilidad fuerte. Su celo y fervor aparecen en dos narraciones de los sinópticos (Lc. 9, 54; Mc. 9, 38-39); su nombre de discípulo a quien amó Jesús ya bastarían, sin insistir en su actuación en la última cena (Jn. 13, 23, 25). En el Apocalipsis se revela como profeta terrible (Apoc. 3, 16, etc.).

Toda la vida de Cristo, según Jn., es un combate violento de vida o de muerte: más de 10 veces menciona tentativas para matar a Jesús (5, 18; 7-8; 11, 53, 57, etc.). La manera de contar la purificación del templo es más violenta que en los sinópticos (2, 15-17).

Juan es maestro en crear, con pocas palabras, una atmósfera especial. "Volvióse Jesús a ellos, viendo que le seguían, y les dijo: ¿Qué buscáis? ¿Dónde moras?" (1, 38-39). Jesús, fatigado del camino, se sentó sin más junto a la fuente; era como la hora sexta (4, 6). "Señor, no tengo a nadie..." (5, 7). "Y la casa se llenó de olor del ungüento" (12, 3). "El, tomando el bocado, salió luego: era de noche" (13, 30). "Ninguno de los discípulos se atrevió a preguntarle: ¿Tú quién eres? sabiendo que era el Señor" (21, 12).

El sentimiento más noble que puede tener un hombre es el amor. Juan es el evangelista del amor. El vocabulario del amor lo usa mucho más Juan: 60 veces en el evangelio, 50 en las epístolas (cfr. Mc. 6x; Mt. 14x). El amor de Jesús nadie lo expresó de manera tan vívida como él: Cristo invita (1, 39), tiene conversaciones nocturnas, para decir que Dios amó tanto al mundo que le dio su Unigénito Hijo (3, 1, 16). Habla tranquilamente con una mujer, de suerte que sus discípulos no comprenden (4, 27). Ama, hasta dar su cuerpo y su sangre para entregarse a nosotros y muy pocos se abren a un tal amor (5, 52-57, 68). Es el buen pastor (10, 1-17). La página más humana sobre la vida de Jesús: la resurrección de Lázaro (11, 3, 21, 32, 33-38). Los discursos de despedida abundan en signos de este amor (13, 1, 33; 14, 18; 15, 4, 11-17; 16, 6, 20, 22; 17, 13, 24). Y finalmente el cariño de Jesús por su Madre (19, 26-27) y el diálogo más personal del Evangelio: con la Magdalena (20, 15-16).

Actividad

A primera vista Juan puede parecer un no-activo; no hay duda que es un gran contemplativo. Sus narraciones son casi "anécdotas contempladas". Aun más, tiene una confianza infinita en la meditación de la "verdad" o de la "Palabra" (el Verbo), que libra, limpia, santifica, une con Dios (1 Jn. 2, 14; 3, 6-9; 5, 4; 2, 24; Jn. 8, 32; 15, 3; 17, 7).

Pero grandes contemplativos pueden ser grandes activos. Juan es así. Es valiente y atrevido (Mc. 10, 35-45). El pronto martirio de su hermano y su propio destierro, ¿acaso deben explicarse porque eran holgazanes y cobardes?

Sus meditaciones tienen siempre *hechos* como tema: habla acerca del pan de vida (6, 35, 48), de la luz del mundo (8, 12; 9, 5), de la resurrección y la vida (11, 25) como conclusión de tres *milagros*. La vida pública de Jesús comienza por un *signo* (2, 11). Siempre insiste en las obras, que son su alimento (4, 34), que demuestran su misión (10, 38; 14, 11; 15, 24; 17, 4). El Evangelio se termina así: "Muchas otras cosas *hizo* Jesús" (21, 25).

Finalmente se deduce el carácter activo de Juan del hecho que su obra es personalísima. P. ej. de los 40 milagros que cuentan los sinópticos, Jn. solamente tiene la multiplicación de los panes y el caminar sobre las olas del mar (Jn. 6); pero tiene 5 milagros propios (Jn. 2, 1-11; 4, 46-54; 5, 1-9; 1-7; 11, 1-44). Los sinópticos exponen la actividad de Cristo en Galilea, en la de Judea. y su estilo es tan personal que es imposible distinguir el estilo de Jesús y el del Bautista, del estilo del narrador en los evangelios y del escritor de las cartas. Esto significa en lenguaje humano que todo tiene el estilo de Juan; éste, pues, ha pensado y forjado cada palabra y cada línea. Su evangelio es el producto de un trabajo considerable.

¿Reacción secundaria o vejez?

En la vejez incluso los caracteres coléricos demuestran algún rasgo de índole secundaria (si no por virtud, por lo menos por defecto de circulación de la sangre o de fuerza física). Todos los ancianos p. ej. evocan los recuerdos de su juventud. También Jn. es el evangelista de los recuerdos; hay detalles ínfimos, como los cinco pórticos de la piscina de la puerta Probática (5, 1-2) y el paseo por el pórtico de Salomón en invierno (10, 22-23). El recuerdo es un verdadero tema (2, 17, 22; 12, 16; 13, 7; 16, 4) y hasta un principio: los apóstoles no podían entender, por qué el Espíritu tenía que guiarles hacia la verdad completa y traerles a la memoria todo lo que Cristo les había dicho (14, 26).

Sería posible explicar mucho de esto por la vejez del autor. Pero hay indicaciones serias de su carácter secundario, sin dependencia de su edad:

1º Juan es hombre de lecturas. En el Apocalipsis 278 de los 404 versículos tienen referencia al A.T. En el evangelio la primera línea es una reminiscencia de la primera línea de la Biblia: "en el principio...". Alusiones a Moisés (1, 17), Abrahám (8, 52-58), la serpiente de bronce (3, 13-15) suponen maduración.

2º El evangelio de Juan es obra bien trabajada, con muchas *inclusiones*, como ya en el prólogo (1, 1-18); luego: 1, 19-34 (testimonio); 6, 3-15 (monta-

ña); 6, 27-58 (alimento, perecer, vida eterna); 8, 33-58 (Abraham). Curiosos también son los cuatro clamores, que incluyen toda la vida pública de Jesús (1, 15; 7, 28, 37; 12, 44).

3º Otro signo de que el redactor trabaja despacio son las alusiones y conjunciones: la fiesta (4,45; 2,23), Caná (4,46; 2, 1-11) entrevistas nocturnas de Nicodemo (7,50; 19,39; 3,1); adonde yo voy... (13,33; 7,33; 8,21); lo que os dije... (15,20; 13,16); profecía de Caifás (18,14; 11,50). Un caso aparte es la triple pregunta a Pedro (21,15-17), que remite a la triple negación que conocemos por los sinópticos.

4º Sólo escritores de temperamento secundario suelen esconder enigmas, símbolos, combinaciones ocultas para descubrir en su obra. El Apocalipsis quiere el número 7: hay 7 iglesias, lámparas, cartas, sellos, trompetas, cabezas de dragón, ángeles, etc. Llama la atención que Jesús en Jn. da 7 autodefiniciones: es el pan del cielo, la luz del mundo, la puerta del rebaño, el buen pastor, la resurrección y la vida, el camino y la verdad y la vida, la vid verdadera (16,35; 8,12; 10,7,11; 11,25; 14,6; 15,1). También siete veces dice "Yo soy", sin más (4,26; 6,20, etc.) Finalmente hay dos acertijos matemáticos: 153 peces (Jn. 21,11) y la señal de la fiera: 666 (Apoc. 13,18).

5º Hombres de naturaleza secundaria más fácilmente serán buenos psicólogos. Es cierto que Juan conoce hondamente el alma humana. Por él conocemos la figura de los apóstoles: al ingenuo Felipe, con quien el mismo Jesús se muestra un poco irónico (6, 5-7; 14,8-9; 1,45-46), al escéptico Tomás (11,16; 20,27), al mediador Andrés (1,41; 6,8; 12,22), al ladrón Judas (12,6; 13, 29).

Cristo conoce a todos, conoce lo que hay en el hombre (2,24-25): prefieren las tinieblas porque sus obras son malas (3,19), buscan cosas sensacionales (4,48; 6,26; 12,9); en su corazón no tienen amor por Dios (5,42) porque prefieren su propio honor sobre el honor de Dios (5,44; 12,43); por eso no pueden ser sinceros (7,18), antes son esclavos del pecado (8,32-34). ¡qué penetración en el fondo del alma y de la realidad humana!

Muy humanas y muy justas son las observaciones acerca del bien y del mal vino (2,10), de la diferencia entre sembrador y el segador (4,17), del asalariado (10,12). A veces este juego psicológico conduce a un verdadero jaque mate: a Nataniel (1,48), Nicodemos (3,10), la Samaritana (4,17-18), al soldado que pegó a Jesús (18,23) y a Tomás (20,27). También las narraciones relativas a Pilato (19,22) y al ciego de nacimiento (Jn. 9) son notables por sus impactos de la más fina psicología.

Algunas cualidades (máximos y mínimos) del apasionado

No sería difícil hacer una lista de cualidades características del apasionado que se encuentran también en Jn. He aquí algunas de ellas:

El apasionado no es diplomático, francamente se atreve a declarar su opinión. Así Jn. declara su propósito (20,31). Siempre pone de relieve cómo Jesús nunca se retira: en el templo (2,18-19), con Nicodemo (3,4-5), sobre todo en el sermón eucarístico (6,52-53,66-67).

El apasionado es patriota fervoroso. Juan quien llama a "los judíos" como al baluarte enemigo de Jsús en bloque (2, 6, 13, etc.), en realidad sufre mucho con esta tragedia del propio pueblo (1, 5, 11). Sabe que la salvación viene de los judíos (4,22), se representa a la Iglesia como a la verdadera posteridad de Abraham (8,39-40,56) y al Cielo como a la definitiva Jerusalén, con las 12 tribus, etc. (Apoc. 7,5-8; 21,10). Ahora tiene nueva patria: los hijos de Dios; porque Juan se hizo realista: menciona un ensayo de coronación real (6,15), una larga y dura disputa con el insoportable y cínico Pilato sobre el rey verdadero de los judíos (18,33-37; 19,14-15-19-22). El cielo es esta patria, la casa del Padre donde ya las piezas están listas (14,2) y conoce el camino a allá (14,5-6).

El apasionado es cariñoso y cuidadoso en la educación y amigo de los niños. El carácter entero, entusiasta, profundo, muy serio pero no sin algún asomo de ironía, debía de gustar a sus amigos y discípulos. Cristo mismo confió su Madre a Juan (19,27). Juan habla con mucho cariño a sus "hijitos" (1 Jn. 2,1 12,28; 3,7,18; 4,14; 5,21). Expresión que incluso pone en boca de Jesús (Jn. 13,33). Sus cartas se terminan en estilo directo y amistoso (2 Jn. 12; 3 Jn. 13-14). Conoce los grandes principios de la educación: la amistad y el abandono total de sí mismo (15,13-15), lo que supone conocimiento recíproco (10,3-4,14-15). San Juan es el único que distingue a los jóvenes (I Jn. 2,14). El símbolo de Juan educador puede ser el muchacho de la multiplicación de los panes, descubierto por Andrés (6,9).

El apasionado tiene índole *muy religiosa.* Deberíamos transcribir tantas frases de Juan, que iluminaron la literatura religiosa de la humanidad. Así la declaración de amor del Bautista (3,29-30). Además 4,10,23; 6,68; 12,24-25; 13,35; 14,23. La primera carta es una cascada de maravillosa mística (1 Jn. 3,1-2; 4,10,16,18,20). Y como en ninguna parte hay un conocimiento profundo de la persona de Jesús y de su misterio: (Jn. 8, 26, 29, 55; 10, 30; 14, 9-10; 17, 21; en momentos particulares: 12,27; 18,11; 10,17; 11,41; 12,32; 18,37). Nadie describió con tanta profundida algunos momentos particulares de lo que podría llamarse la vida interior de Jesús (11,41,12,27,32; 18,11,37). Cada una de estas palabras es un paso adelante en la Revelación.

Al terminar este breve ensayo de introducción a los evangelios en la forma de una comprensión psicológica de sus autores, no negamos que la iniciativa envuelve ciertos riesgos. Para que tal presentación sea acertada, se necesita familiaridad con los problemas de la historia de las formas; hay que buscar el camino de las cumbres entre las vertientes del psicologismo y del filologismo. Quizá nuestro intento no haya revelado nada de nuevo y parezca a algunos peligroso y de dudosa utilidad. Ciertamente ofrece al menos un cuadro fácil para memorizar, una síntesis útil para caracterizar de golpe todo un evangelio. Si no fuera nada más que este simple medio mnemotécnico que permite a los estudiosos de la Biblia sintetizar en pocas líneas una serie de cualidades de tal o cual evangelio, ya nos consideraremos satisfechos.

Papel de la Virgen María en el Misterio de la Redención

Fr. Scrapio de Iragui, O.F.M. Cap.
Profesor de Teología en la Universidad Católica de Chile.

PRELIMINARES

En la historia de la Iglesia en todo tiempo, sobre todo a partir del medioevo, la devoción a la Virgen halló un puesto de preferencia. Dan testimonio de ello los escritos que versan sobre los privilegios de la Madre de Dios, amén de otras muchas manifestaciones.

Con motivo de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, como preparación a la misma y en estudios posteriores, todavía hoy en día repetidos con sorprendente profusión, la literatura teológica sobre la Virgen en derredor de ese privilegio ocupa un lugar destacadísimo. Y si agregamos los estudios que precedieron y siguieron a la proclamación del dogma de la Asunción, el total aumenta considerablemente (1).

Sin duda, en la teología actual, la mariología es una preocupación obsesionante. Se tiene la sensación de que en este tratado, uno de los muchos de la dogmática, se quiere ir muy de prisa, se diría que hay inquietud por llegar *pronto* a la conquista de nuevas glorias de la Reina celestial, de nuevos títu-

(1) Puede verse *G. ROSCHINI, Mariologia*, Romae, 1947, Pars I, t. II, pp. 11-19 y 279-282, en donde se da la lista de los principales escritos sobre esos puntos. Los 18 tomos de *VIRGO IMMACULATA* (Acta Congressus Internationalis Mariologici-Mariani, Romae, 1954) dedicados al tema de la Inmaculada ofrecen un conjunto imponente de ciencia mariológica a ese respecto. ESTUDIOS MARIANOS destinó a la Inmaculada los Vols. 15 y 16 de su colección y a la Asunción los vols. 6 y 9. Además en la colección completa se hallará mucho sobre dichos temas.

los refrendados con el veredicto de una definición dogmática. Se nota, a este respecto, movimiento perenne como de juventud, a veces nerviosismo.

Manifestación de lo que estoy diciendo es la inmensa bibliografía mariana aparecida en lo que llevamos del siglo, en particular durante los treinta últimos años. Entre las manifestaciones dignas de consignarse aquí se cuentan la publicación de fuentes serias de Mariología, los Congresos Mariológicos, las Sociedades Mariológicas y las Academias Marianas.

Publicación de fuentes

Nunca se ponderará bastante la importancia de las fuentes, a las que el teólogo acudirá en busca de materiales para construir su edificio científico, en busca del dato revelado o de su aclaración. En el punto de mariología que vamos a tocar tiene ello particular trascendencia. Se ha destacado en este terreno el P. Carlos Balic, O.F.M., bajo cuya experta dirección han aparecido las siguientes publicaciones:

—*Bibliotheca Mariana Medii Aevi operibus mariologicis critice edendis et disquisitionibus scientificis peragendis*, Romae, 1935 en adelante. 8 volúmenes.

—*Bibliotheca Mediationis Beatae Marie Virginis*, Romae, 1945. en adelante.

—*Bibliotheca Mariana Moderni Aevi*, Romae, 1945 en adelante.

—*Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis. Pars prior.* Ex aetate ante Concilium Tridentinum (*Bibliotheca Assumptionis B. Virginis Mariae*, 1). Romae, 1948.

—*Testimonia de assumptione Beatae Virginis Marie ex omnibus saeculis* (*Bibliotheca Assumptionis B. Virginis Mariae*, 2), Romae, 1950.

Congresos Mariológicos

En el siglo pasado se celebraron en Italia los Congresos Marianos Nacionales de Livorno (1895), de Florencia (1897) y de Turín (1898). Siguió el de Lión (1900). En diversas naciones continuaron en el presente siglo los Congresos Nacionales y los Internacionales. En 1950 se celebró en Roma el octavo Congreso Mariano Internacional y Primero Mariológico: con este término se expresaba que el Congreso era destinado principalmente al estudio, en reunión de teólogos, de los problemas candentes de Mariología. La denominación "Congresos Marianos" se reservó para significar la promoción del conocimiento de María santísima entre los fieles. Después se han sucedido los Congresos Mariológicos Internacionales de Roma (1950 y 1954) y de Lourdes (1958). Demás está recordar que en cada Congreso tomaron parte cientos de teólogos de todo

el mundo. Cada uno de estos Congresos dejó para la posteridad sus *Actas*. Tienen interés especial para nosotros las Actas de los siguientes Congresos Internacionales Mariológicos:

—*Alma Socia Christi* (Acta Congressus Internationalis Mariológici- Mariani, Romae Anno Sancto MCML celebrati) = son 13 volúmenes.

—*Virgo Immaculata* (Acta Congressus Internationalis Mariológici- Mariani, Romae anno MCMLIV celebrati) = son 18 volúmenes.

—*Maria et Ecclesia* (Acta Congressus Internationalis Mariológici-Mariani, in civitate Lourdes anno MCMVIII celebrati) = son 17 volúmenes.

Sociedades Mariológicas

Surgieron éstas impulsadas por el afán de estudiar a fondo, teológicamente, el papel de María en la economía de la salvación.

La primera correspondió a Bélgica y fue fundada por el Canónigo J. Bittremieux, Profesor de la Universidad de Lovaina, en 1931. Los trabajos se publican en holandés. Propiamente abarcó a Flandes y Holanda. Lleva publicados como 15 volúmenes de precioso contenido doctrinal.

En 1934 se fundó la "SOCIEDAD FRANCESA DE ESTUDIOS MARIANOS". Las reuniones anuales, de tres días, se han publicado en "BULLETIN DE LA SOCIETE FRANÇAISE D'ETUDES MARIALES". Su contenido es considerado, en general, como modelo de equilibrio y de estudio objetivo, sobre todo en cuanto a los trabajos positivos, el fuerte de dichos estudios.

En 1940 se formó la "SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MARIANOS". Los mariólogos españoles se reúnen anualmente durante una semana. Lo mismo que los mariólogos franceses, por lo general las sesiones de cada año las dedican al estudio de un determinado tema en sus diversos aspectos. Las características de estos trabajos es el aspecto especulativo. Aunque el tema sea de investigación, caso muy frecuente, entra luego dicha característica, unida al espíritu polemizador. Está por aparecer el volumen 23 de la colección. De ordinario cada uno contiene muchos trabajos. Representa todo un arsenal.

Desde 1948 cuenta Canadá con su "SOCIEDAD CANADIENSE DE ESTUDIOS MARIANOS". Sus actas se publican en la revista "MARIE". Hay estudios muy interesantes.

La "SOCIEDAD MARIOLOGICA AMERICANA" comenzó a funcionar en 1950. Publica sus trabajos en "MARIAN STUDIES". No se puede prescindir de esta colección para la perspectiva total de la mariología actual.

La "SOCIEDAD MARIOLOGICA ALEMANA" funciona asimismo desde 1950. Por ese entonces prendió en esta nación, como en pocas partes, el afán de

estudiar el puesto de la Virgen María en el plan divino. Y, como veremos en su lugar, sus aportes son bien originales y, a no dudarlo, valiosos para la Mariología.

En 1951 se estableció la "SOCIEDAD MARIOLOGICA BELGA", en lengua francesa. Año por medio, sus teólogos (algunos notables en todo el mundo) estudian científicamente temas marianos.

Alguien podrá manifestar extrañeza de que *Italia* no tenga su Sociedad Mariológica de Estudios Marianos. Efectivamente, en la forma de las naciones mencionadas no la tiene. Con todo, sería un grave error pensar que esa nación no vibre con el movimiento mariano internacional: podemos decir que está al frente de dicho movimiento. Roma en realidad viene a ser el foco principal del mismo. El alma de este impulso han sido los Padres Balic y Roschini, ambos extraordinariamente dinámicos y fecundos en producciones mariológicas.

El "CENTRO MARIANO INTERNACIONAL", en intensa actividad desde el año 1938, se ha destacado por su labor científica, con la colaboración de mariólogos italianos y extranjeros. Viene a ser un centro cultural mariano permanente, con cátedras de mariología en todos los aspectos y sus publicaciones. La revista "MARIANUM", aparecida en 1939, vendría a ser como una especie de órgano de dicho Centro. Dependen de dicho Centro: *Biblioteca Mariana, Bibliografía Mariana Universal, Agencia Internacional del libro Mariano* y la *Enciclopedia Mariana Universal.* El P. Roschini estuvo al frente de estas actividades.

En Roma también se estableció, bajo la dirección del P. Balic, la "ACADEMIA MARIANA INTERNACIONAL". A ella se debe la publicación de las *Actas* de los Congresos de referencia.

Estos datos comprueban la existencia del movimiento literario, de la inquietud teológica mariana en los momentos actuales.

Comenzamos recordando que los escritos referentes a la Madre de Dios reflejan el puesto de preferencia que Ella ocupó siempre en el corazón y en la mente de sus hijos. Un sencillo dato, pero muy elocuente, traducirá a números la idea apuntada.

En Roma, en el Colegio Internacional "San Alesio Falconieri", existe una biblioteca mariana que consta de unos 10.000 volúmenes.

En Banneux (Bélgica) hay otra biblioteca mariana, admirablemente organizada con sus diversos ficheros, que tiene unos 8.000 volúmenes.

Con todo, ni de lejos encierran toda la producción mariana. Según cálculos de un singular especialista en bibliografía mariana, *Mons. R. Laurentin,* la totalidad de los diversos títulos en todas las bibliotecas del mundo ascendería a los 100.000 (2).

---

(2) *LAURENTIN, R., Le mouvement mariologique à travers le monde,* en *La Vie Spirituelle.* Feb. (1951), p. 186 s.

Ni qué decir tiene que no todo ha de ser oro en esta selva inmensa de publicaciones. Cada época ofrece sus méritos y deficiencias. Las obras verdaderamente magistrales, según las reglas de la actual metodología científica, aun refiriéndonos a las de la época actual, quizás pudiera colocarse en un reducido número de páginas. Pero por otra parte, bajo cierto aspecto, el conjunto de toda esa ingente producción no deja de tener su valor, aún teológico, pues en última instancia, además del amor a la excelsa Señora, reflejaría el "sensus fidelium". Sobre ese tópico creemos oportuno hilvanar algunas ideas.

Sensus Fidelium.

En la teología, *de modo especial* en la sección de la misma, dedicada a la mariología, el "sentido de los fieles" ha tenido una gran importancia. Dije de "modo especial" en mariología. Es que "lo que se debe o no se debe a una "digna madre" y mucho más a una digna Madre de Dios, lo aprecia mejor el corazón amante de un *hijo*, que la fría teología de un *sabio*. De ahí que el sentido cristiano de los "hijos de Dios", esto es, la fe y el fervor filiales del pueblo cristiano hacia su Madre y Madre de Dios, María, haya sido en este dogma [la Inmaculada] la mejor y la más grande ayuda lógica especulativa". Lo acotado es de *Marín Solá* (3).

En el mismo sentido, ya en tiempo de *Escoto*, sentaban el mismo principio, aunque en términos imprecisos (4).

Todo esto es cierto, pero necesita de rigurosa puntualización. Por falta de ella, más de una vez, en autores al parecer moderados y ponderados, se hallan frases como despectivas con respecto a planteamientos y argumentos basados en el "sensus fidelium". Y por principio esto no es justo, pues en favor de muchos autores que acuden al argumento del "sentido de los fieles", cabe aducir las palabras del P. Bover: "No es lo mismo pensar o discurrir con afecto que pensar por influjo del afecto" (5).

El sentido auténtico del "sensus fidelium" se confunde con la "persuasión experimental de una verdad...", con "el sentido intuitivo y experimental de la fe" (6).

Nos place la siguiente definición, que, a su vez, refleja la de no pocos teólogos y está en consonancia con los documentos pontificios relativos a los últimos dogmas marianos: "Es el sentido intuitivo sobrenatural del creyente,

---

(3) *MARIN SOLA, La evolución homogénea del Dogma Católico,* Madrid 1923, p. 215.

(4) "Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnat, videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariae". Ox. III, D. 3, q. 1 (Apud Balic): *D. Scoti Theologiae Mar. Elementa, Sibenici,* 1933, p. 31.

(5) *BOVER J. M., Soteriología Mariana,* Madrid, 1946, p. 12.

(6) *MARIN SOLA,* o.c., p. 241.

fruto del rigor de su fe y de los dones del Espíritu Santo, con los cuales queda capacitado para discernir, dentro de la comunión de la Iglesia, las virtualidades del dato revelado que le es objetivamente propuesto por el magisterio" (7).

Monseñor *Journet*, por su parte, sostiene que el *depósitum fidei*, precontiene otras muchas verdades, en particular pertinentes a María, que han ido *explicitándose* a partir de la inteligencia que tuvo desde el principio, la Iglesia postapostólica, mediante la *iluminación continua* operada por el espíritu Santo. Ello se manifiesta en la intuición o *sensus fidei* de los fieles, guíados por el Magisterio eclesiástico (8).

Progreso dogmático.

Nos limitaremos a lo imprescindible, dentro de nuestro plan.

Aunque la revelación pública quedó cerrada con la muerte del último apóstol (9), sabido es que no todas las verdades reveladas habían sido propuestas explícitamente a los fieles. Con San Juan se clausuró la revelación pública, pero no pocas verdades, máxime las referentes a la Madre de Dios, solo fueron percibidas, paulatinamente, a través de los siglos. A la historia de esas percepciones y a su formulación cada día más clara se ha llamado "evolución homogénea del dogma", evolución únicamente en cuanto al conocimiento.

La inteligencia de este proceso evolutivo, en sus aplicaciones concretas, no deja de ofrecer sus dificultades. Lo arduo del problema consiste en percibir la relación existente entre el sentir de los fieles de un momento histórico determinado, por ejemplo el actual, y el dato primitivo revelado. Ya en terreno de la mariología nos preguntamos: ¿cómo tuvo lugar, pongamos por caso la Asunción, el paso de lo "explícito" y "claro" (en nuestro caso, la firme persuasión universal de que María estaba en cuerpo y alma en los cielos) a lo "implícito y oscuro" (el modo de hallarse la Asunción en el dato revelado)?

En las fuentes reveladas, en cuanto representan la doctrina entregada con precisión y claridad por los Apóstoles a la Iglesia, no aparece dicho dogma. Tampoco puede admitirse, adoptando la teoría de Moehler, que se halla "como en germen", como la planta en la semilla, en un principio *vital* revelado, que de por sí se irá desarrollando como la planta de la semilla.

---

(7) *DILLENSCHNEIDER, C., Le sens de la Foi et le Progrès Dogmatique du Mystère Marial*, Romae, Academia Mariana Internationalis, 1954, p. 327. El autor ha precisado bastante la definición que diera veinte años atrás: Es el "convencimiento experimental sobrenatural, reflejado en la comunidad cristiana, de las verdades implícitamente contenidas en el *depositum fidei*", *La Mariologie de S. Alfonse de Liguori. Sources et synthèse doctrinale*, Fribourg (Suisse), 1934, p. 34.

(8) *JOURNET, C., Esquisse du développement du dogme marial*. Col. *Sagesse et Culture*, París, 1954, primera parte.

(9) Véase Conc. Vaticano, D. 1787 - 1836 y el Decreto "Lamentabili" D. 2021.

Sostienen hoy día no pocos exégetas hallarse, en líneas generales, en el sentido "plenior" del dato escriturístico, bien que todavía no haya acuerdo entre los teólogos sobre la naturaleza de ese sentido.

Sea lo que fuere de todo ello, no se puede menos de tomar en cuenta la idea de consorcio, suficientemente clara en el plan divino integral, manifestado, en alguna forma, sea en la palabra escrita sea en la tradición oral. Los documentos Pontificios, con ocasión de la definición dogmática de la Inmaculada y de la Asunción, hacen resaltar esta idea. Sobre esos *datos* trabaja el "sentido intuitivo sobrenatural del creyente"; de acuerdo a las condiciones apuntadas en la definición dada del "sensus fidelium" puede hallarse la *conexión* objetiva que se busca.

Los teólogos y sobre todo el Magisterio docente se encargarán de descubrir el *contenido* de esa intuición y de valorizarla. El Espíritu Santo, "suaviter et fortiter", irá aclarando en la mente de los hombres los contornos de dicha intuición.

Por lo tanto, la *explicitación* dogmática consistirá en descubrir, con asistencia del Espíritu Santo, en el momento establecido por la Providencia, el dato revelado y su significado. El Magisterio de la Iglesia representará el papel de juez y de guía segura y constante en este proceso. El sujeto más apto para la *intuición* será, por lo regular, el que abunde en la luz de la fe sobrenatural, el que está en plena posesión de la fe, con lo que ello supone: amor, sencillez, pureza, docilidad al Espíritu divino. De ahí los nombres que designan esa aptitud "sensus fidelium", "sensus fidei", "intellectus catholicus". Y gracias a esa especie de "sentido común sobrenatural", ciertas expresiones propuestas y defendidas a veces por grandes teólogos el pueblo cristiano, como por instinto, las rechazó de plano. Así, que la Madre de Dios estuviera, siquiera por un instante, manchada por el pecado original, no fue aceptado por el pueblo cristiano, le pareció contradecir abiertamente al título de Madre de Dios. Otro tanto hay que decir de la idea de ser Madre de Jesús resucitado y la corrupción del sepulcro: su *conciencia* le decía otra cosa.

El *sujeto* de este "sentido de la fe", hemos dicho, es el fiel cristiano en cuanto forma parte de la Iglesia *discente*. Aunque sea verdad elemental, demasiado conocida, recordemos que los individuos que bajo este aspecto forman la Iglesia discente son todos los miembros de la misma en cuanto personas privadas, quedando por tanto comprendidos los mismos individuos que forman, bajo otro aspecto, la Iglesia docente; todos los fieles, en una palabra, se agrupan entre los que *creen* y *sienten* las verdades reveladas, bajo la acción misteriosa del Espíritu Santo.

Junto a este criterio o vía afectiva, no se puede ignorar ni dejar de darle toda la importancia que tiene a la otra vía: la del discurso lógico, la de

la deducción *lógica* de las verdades contenidas en la revelación, al estilo de la vía propuesta por Marín Sola y seguida todavía hoy por gran número de teólogos.

Bibliografía

MARIN SOLA, *La evolución homogénea del Dogma Católico,* Madrid, 1923.

SCHMAUS M., *Teología Dogmática,* t. I, Madrid, 1960, págs. 69-139.

SCHMAUS M., en compendio: *La Virgen María* (Teología Dogmática, t. VIII), Madrid, 1961, p. 58-71.

DILLENSCHNEIDER C., *Le sens de la Foi et le Progrès Dogmatique du mystère Marial,* Romae, 1954.

RAHNER KARL, *Schriften zur Theologie,* I, Einsiedeln, 1954, p. 66 ss. Versión española: *Escritos de Teología,* I, Madrid, 1961, págs. 51-92.

SCHULTES R. M., *Introductio in historiam dogmatum,* París, 1922, con abundante bibliografía en las págs. 149-152.

DE LUBAC H., *Le problème du développement du dogme,* en *REV. SC. REL.,* 35 (1948) 130-160.

DHANIS E., *Révélation explicite et implicite,* en *GREG.* 34 (1953) 187-237.

Labor del teólogo Mariano

No podrá olvidar la siguiente realidad: el dato revelado, como en cualquier tratado de teología, habrá que buscarlo en primer término en la Sagrada Escritura y en la Tradición. La Sagrada Escritura, de no acudir al sentido *plenior,* probándolo, cosa nada fácil en muchos casos concretos, no podrá aducirse, particularmente en el tema de que nos vamos a ocupar, sino con mucha precaución, llegando con frecuencia a un *innuitur,* "se vislumbrará", "parece que se vislumbra".

Los escritos de los Padres, canales de la revelación oral y aclaración de la palabra escrita, según veremos en este trabajo, no nos dan con nitidez el contenido apetecido, siendo éste susceptible a varias y a veces encontradas interpretaciones. Con todo, es una fuente primordial en mariología. Ese mismo testimonio está estrechamente unido con el "sensus fidelium" de que hemos hablado.

Nos queda, como punto seguro de partida y de arribo, el Magisterio de la Iglesia, criterio próximo de fe, máximo criterio teológico. Bajo su mirada y su orden explícita, investigaremos las fuentes que acabamos de mencionar (10).

---

(10) Nos exhorta a ello, por ejemplo, Pío XII, en su Encíclica "*Humani generis*": "...sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt: dum contra speculatio quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglexit, ut experiendo novimus, sterilis evadit", *AAS,* 42 (1950) 568 - 569.

Al margen de ese influjo, si nos lanzamos por el campo de la especulación sin la base segura indicada por dicha autoridad, se producirán las deformaciones de perspectivas, perderemos el equilibrio teológico, nos ilusionaremos con haber probado una doctrina como contenida en el dato revelado, siendo así quizás que no pasa de un juego de ingenio.

No estamos en el mundo de los posibles. El objeto de la revelación, los personajes que intervienen, su misión, siempre será una realidad concreta que pudo ser de otro modo, pero que en el plan actual de la economía divina es lo que es. Por el estudio de *eso* concreto, tratando de penetrar el plan divino, estaremos orientados para descifrar el contenido del mensaje o del personaje que trae una misión de lo alto.

El personaje, objeto de nuestro estudio, es una criatura excepcional y está íntimamente ligada, dentro del plan divino, con nuestra salvación.

Hoy día parece que todos los mariólogos insisten en este planteamiento, inculcando machaconamente en que no deben ser desconocidos los problemas *bases*. La dificultad parece estar en la aplicación de la norma ya que, con sobrada frecuencia, al enfrentarse con estas o aquellas conclusiones, se achacan mutuamente el haber partido de un dato, convertido en principio, no suficientemente demostrado (11).

Problemas de la corredención.

El objeto de este trabajo-naturalmente-debe ser restringido, es decir, no pretende estudiar todos los aspectos de la mariología. Prerrogativas excelsas de esta criatura privilegiada adornan definitivamente su frente veneranda: Inmaculada, Madre de Dios, Madre y Virgen, Asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial, he aquí grandezas exclusivas de la gran Señora, afirmadas en la revelación y declaradas verdades dogmáticas por el magisterio infalible. Nadie podrá arrebatar ni poner en tela de juicio esos carismas.

Pero así como su Hijo, por la unión hipostática y por su misión redentora, es un misterio insondable, Ella, la Madre del Redentor, es otro misterio, ya que tan relacionada se presenta y tan íntimamente unida con la obra de la redención.

---

(11) Como ejemplo puede citarse la frase del Prof. *GOOSSENS, De cooperatione inmediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam,* Parisiis, 1939, p. 159: "Merito quaeri potest nonne, quoad hoc mariologiae caput, apud *multos* theologos *cor* intellectui nocuerit". De este autor nos ocuparemos una y otra vez. Los que sostienen la opinión contraria achacarán a Goossens lo mismo, pero a la inversa. Podría citar en ese sentido al Canónigo *BITTREMIEUX,* Mar. 2 (1940) 24=echa en cara a Goosseus y otros el que comiencen por establecer la imposibilidad de la Co-redención y según ello interpretan, sea como fuere, los textos para mantener el principio.

Nos vamos a ocupar de esta relación. Tocamos así el problema central de la parte que cupo a la Madre de Jesús en nuestra salvación. Y dicho problema representa una verdadera revolución en la teología dogmática de algunos años a esta parte.

Evidentemente no pretendemos ahondar este problema y resolver las mil y una dificultades existentes. En realidad el tema es de lo más arduo y complicado. Sea tal vez el punto más espinoso de la teología actual. Nuestro plan es modesto, aunque nada sencillo. Nos vamos a limitar a lo siguiente: 1.— Trataremos de presentar el problema o el estado de la cuestión con la mayor claridad posible. 2.— A continuación expondremos las diversas soluciones o respuestas que han presentado los teólogos que de propósito se han dedicado a su estudio. Las respuestas las colocaremos en tres grupos principales, exponiendo con alguna detención la posición de sus representantes principales. 3.— Finalmente trataremos de valorar las razones en que cada grupo apoya sus puntos de vista, indicando también, en cuanto sea factible, el mínimum en que todos parecen convenir y las perspectivas para el futuro. Nos permitiremos algunas sugerencias.

I. ESTADO DE LA CUESTION

En toda disciplina, el nítido planteamiento del problema es un requisito importante, a veces indispensable. Sólo así es dable abordar a conclusiones inequívocas. Estas pueden tener, sobre todo cuando están expresadas en términos análogos, sentidos o matices, al menos, muy diversos, como consecuencia de partir de puntos de vista, de conceptos no idénticos. Como el lector tendrá oportunidad de verificarlo, en la problemática que tenemos delante, con frases al parecer idénticas, se manifestarán posiciones distintas y hasta opuestas.

En la relativamente corta historia de la corredención mariana, sobre todo en los primeros años, y, aun hoy en día, uno se encuentra con frases, con listas interminables de textos, que hablan de la Corredentora, de la asociación de María a la economía de la redención, de su incorporación a Cristo en su obra redentora; pero cuando se quiere saber a punto fijo si el Autor es partidario de la Co-redención objetiva o no, no sabe a qué atenerse (12).

La pregunta central que nos hacemos es la siguiente: ¿podemos hablar con propiedad del aporte de la Virgen María a la Redención? ¿Intervino en la

---

(12) "Parece que siempre se repite la misma e idéntica causa de las disputas: *definir los conceptos* y usar los términos de manera distinta. Así resulta que tienen todos razón o creen tenerla", dice el *P. PEINADOR*, en *EphMar* 4 (1954) 402, con ocasión de la reseña al vol. II de *Alma Socia Christi*. El Prof. *G. Philips*, en sus recensiones, hace con frecuencia alusión a lo mismo.

Redención? ¿Colaboró con Cristo en esa obra divina, particularmente en el Calvario?

He aquí el modo frecuente de ponerse la cuestión. Vamos a dar una respuesta, que bien podría parecer netamente afirmativa.

"La Virgen concurrió a la misma redención objetiva... En primer lugar, al recibir libremente el oficio de la maternidad para con Cristo, dio al Redentor a la humanidad caída y con ello, aunque remotamente, todos los beneficios de la redención. Descendiendo al detalle, proporcionó al mundo al sumo sacerdote y la hostia del sacrificio salutífero de la cruz. Ni dudamos de que María estuviera íntimamente asociada a Cristo con relación a aquellos actos por los cuales el Redentor reconcilió, *in actu primo*, al género humano; además íntima y vehementemente padeció con su Hijo que padecía y moría; ofreció a su Hijo, quien a su vez se ofrecía a Dios por la salvación del mundo, con esa misma finalidad. Durante toda su vida, pero sobre todo en esta compasión con su Hijo, mereció y satisfizo por los hombres".

Si el problema de la Co-redención mariana, en sentido estricto, está planteado arriba con suficiente precisión, bien podría ser ésta una respuesta afirmativa. Pero si nombramos a su Autor, *W. Goossens* (13), el avisado lector instintivamente se pondrá en guardia, ya que esas expresiones, en la mente de su Autor, sólo traducen el siguiente contenido: María santísima cooperó sólo *remotamente* a la Redención; la cooperación próxima o directa a la redención nunca se probó hallarse en la revelación; más aún, tal colaboración ni siquiera está de acuerdo con la revelación, simplemente se opone a ella; es decir, en última instancia, el mérito de María en su colaboración con Cristo se reduce a la aplicación de la redención ya verificada solamente por la acción de Cristo. Trata de probar todo esto en la obra mencionada.

Queremos saber lo siguiente: en el decreto divino sobre la Redención de los hombres, la actuación de María ¿entraba a formar parte de nuestro rescate, de suerte que también por dicha actuación Dios se reconcilió con los hombres?

Con otras palabras, ¿fue *asociada* la Virgen María a la obra con que Cristo redimió a la humanidad, de suerte que debamos la salvación, no sólo

---

(13) *GOOSSENS, G., De cooperatione immediata...* pp. 157-158: "Insuper ad ipsam redemptionem obiectivam dicenda est quaedam contulisse. Imprimis, *libere suscipiendo* sibi divinitus oblatum officium maternitatis erga Christum, lapsae humanitati dedit Redemptorem ac eo ipso, quamvis remote tantum, omnia redemptionis beneficia. Magis in specie, praestitit mundo summum sacerdotem ac hostiam sacrificii salutiferi crucis. Nec diffitemur Mariam arcte Christo fuisse consociatam quoad illos actus quibus Redemptor genus humanum cum Deo in actu primo reconciliavit: cum Filio suo patiente et moriente intime ac vehementer est compassa; Filium suum, sese Deo Patri in salutem mundi offerentem, in eundem scopum coobtulit. Per totam vitam suam, et maxime hac sua cum Filio compassione, meruit ac satisfecit pro hominibus".

a los méritos infinitos del Redentor, sino también a los méritos adquiridos, en dependencia de Cristo, por la santísima Virgen?

Es decir, en lo que se ha llamado redención objetiva, por decreto divino, ¿tomó parte en forma directa, inmediata, formal, con Cristo y bajo Cristo, la Madre de Dios?

En cualquiera de estas formas puede hacerse el planteamiento. Modelos a este respecto pueden considerarse los adversarios más declarados de la Co-redención Mariana. Oigamos a *Goossens*: "No se pretende saber si la Virgen María estuvo íntimamente con Cristo en aquellas acciones, en concreto la Pasión y muerte con los que el Salvador obró la redención objetiva; ni se investiga si la Bienaventurada Virgen haya satisfecho o no, haya merecido o no por los hombres. Acerca de todo esto, ni hubo ni puede haber entre los teólogos discusión alguna. Lo que se pretende saber es si la compasión y los actos satisfactorios y meritorios de la Madre de Dios han contribuido en algo a producir los efectos que se denominan con los términos de Redención objetiva" (14).

Escribe el *P. Lennerz*: "Se desea saber si la cooperación de la Virgen pertenece a la redención objetiva o subjetiva, es decir, si el efecto de dichos actos fue el que cesara la ira de Dios sobre el género humano y se dispusiera a concederle nuevamente sus gracias, o si, supuesta realizada por Cristo la redención objetiva, mereció ("adquirió") las gracias, en la forma, aunque en grado más excelente, como merece un justo en favor de otros" (15).

El planteamiento clásico, como se ve, es inequívoco. Como se verá en el transcurso de este trabajo, prácticamente muchos mariólogos, hoy en día, tienen otro planteamiento. Para proceder con método, a nosotros nos interesa el clásico.

Terminología.

En nuestro planteamiento hemos hablado con frecuencia de redención objetiva y subjetiva y de Co-redención. Vayan algunas puntualizaciones.

Redención objetiva y subjetiva, son términos usados ya por Scheeben y empleados hoy día aun por quienes han manifestado violentamente estar en desacuerdo con la propiedad de tales términos. En plan de dejar del todo definido el estado de la cuestión, vamos a recordar su sentido preciso que en teología se acostumbra dar a esas voces.

Redención objetiva: es decir, la redención de Cristo, cumplida totalmente mediante su sacrificio en la Cruz: por ella el género humano quedó res-

---

(14) *GOOSENS, G.*, o.c., p. 12.
(15) *LENNERZ ,H., De Beata Virgine*, 2.ª ed. Romae 1935, p. 167.

catado, Dios recibió una satisfacción condigna, quedó aplacado, el *thesaurum salutis,* infinito, quedó colmado a disposición de los hombres que se harán ricos al hacer suyos los frutos de la redención.

Redención subjetiva: es la *aplicación* de la gracia redentora, de ese *thesaurum salutis,* a los sujetos redimidos, según fueren sus disposiciones: estos sujetos obtienen la remisión de los pecados por la gracia santificante, además de los dones del Espíritu Santo e innumerables gracias actuales.

Se han empleado también, como equivalentes, las siguientes expresiones: adquisición y distribución de las gracias; redención en causa y en los efectos; redención in actu primo et in actu secundo; mediación ascendente y descendente. A la redención objetiva se ha llamado también entitativa formal. El P. Lennerz, Goossens y otros a la Co-redención objetiva propiamente dicha (entienden expresar eso con el simple término de redención objetiva) llaman cooperación próxima o inmediata a la redención, es decir, es aquella que pudo haber tenido lugar en el Calvario, mientras llaman cooperación remota a la actuación de María en la Encarnación, etc.: esta cooperación, según ellos, se reduciría a redención subjetiva.

Con todo hoy en día, tal vez la mayoría de los mariólogos, incluyen en la Co-redención objetiva propiamente dicha o la inmediata el *Fiat* de la Encarnación.

Hemos indicado el desacuerdo de muchos con los términos de objetiva y subjetiva (16) y hemos recordado las fórmulas propuestas en sustitución. Lo que a uno le parece impecable, para otro tiene las mismas fallas o mayores que la fórmula comúnmente usada.

Con todo, hay un grupo de teólogos alemanes para quienes la dificultad es de fondo, referente al modo de concebir el contenido de la fórmula. Así por ejemplo para Köster (17), Semmelroth (18) y otros, la co-redención mariana no consiste, lo veremos despacio en su lugar, en participar a la obra de la redención en la forma arriba explicada, sino en *recibir oficialmente,* para la humanidad, la redención ya verificada por Cristo.

Co-redemptrix.

El título se remonta, al menos al siglo XV (19). El P. Roschini (20) aduce textos en los que se retrotrae la fecha hasta el siglo XIV. Este vocablo

---

(16) Véase *ROSCHINI, G., La Madre de Dios según la Teología,* 2.ª ed. española, Madrid, 1958, pp. 472-473 en nota.
(17) *KOSTER, H., Die Magd des Herrn,* Limburg, 1947, 313-318; id. 2.ª ed. 1954, pp. 154-158; *KOSTER, H., Unus Mediator,* Limburg, 1950, pp. 210-230.
(18) *SEMMELROTH, O., Urbild der Kirche,* Würburg, 1954, pp. 95-96.
(19) *SERAPIO DE I., La Mediación de la Virgen en la himnografía latina de la Edad Media,* Buenos Aires, 1938, p. 173.
(20) *ROSCHINI, G., Mariologia,* Pars I, t. II, Romae. 1957, pp. 389-390.

aparece con frecuencia sobre todo a partir del siglo XIX. Pío XI lo usaba con toda naturalidad. Nunca lo usó en cambio, por motivos obvios (conocía la oposición de muchos al uso del mismo), Pío XII, pero enseñó la doctrina contenida en el vocablo, aduciendo términos equivalentes (21). Hay teólogos actuales que, aceptando la Co-redención en una u otra forma, aconsejan que no se use en forma alguna el término en cuestión (22); otros, como el P. Lennerz y Goossens opuestos a la Co-redención, lo emplean; con todo en general la inmensa mayoría de los teólogos no hace cuestión del vocablo, al menos en el sentido del P. Merkelbach, quien dice, era contrario al término porque puede implicar algún equívoco, pero lo usa, ya que "según una antigua costumbre"... "el significado de los términos depende del uso que se haga de los mismos" y el término en cuestión tiene ya carta de ciudadanía (23). El P. Aldama lo cree oportuno (24).

En todo caso, como se ve, se trata de un problemita, de algo accidental, de nada substancial (25).

Como conclusión de esta primera sección, diremos que es sumamente importante el determinar con precisión el estado de la cuestión. Pero, como iremos viendo, en nuestro caso, la solución ha de venir por último de un estudio profundo del problema central del sacrificio redentivo de Cristo y de las posibilidades de la cooperación con su obra redentora. Volveremos al final sobre este tema. Por el momento, partiendo del estado de la cuestión arriba propuesto, veamos las respuestas que los teólogos, durante los últimos lustros, han dado a la misma.

Para valorar esas respuestas, es menester mantener un perfecto equilibrio, es decir, en lo posible, la objetividad. Hemos de suponer, de partida, que todas las respuestas han sido dadas con la mayor seriedad científica, sobre fundamentos que cada cual conceptúa sólidos. Todas esas respuestas —no lo dudamos— quieren interpretar el *dato revelado*, ya que, al margen de ese dato, particularmente en este terreno, no cabría dar ningún paso seguro.

---

(21) Véase el comentario, un tanto cáustico, del *P. N. GARCIA GARCES*, al art. del *P. LEIBER*, Secretario privado por más de 30 años de Pío XII, publicado en *Stimmen der Zeit*, nov. de 1958, en *EphMar.* 9 (1959) 317-322.

(22) Cabe citar a este respecto a *K. RAHNER, Le principe fondamental de la théologie mariale*, en *RechScRel* 42 (1954) 495. Más tajante es el *P. CONGAR*, en *RevScThéol.* 27 (1938) 647-648: el peligro principal es, para él, el que se pueda dar pie a una interpretación unívoca de la obra de Cristo y de María.

(23) *MERKELBACH, Mariologia*, Parisiis, 1939, p. 333.

(24) *ALDAMA, Mariologia*, BAC, 3.ª ed., 1956, p. 427.

(25) Un estudio exhaustivo, como acostumbra, acerca de ese título y de otros equivalentes, en *LAURENTIN R., Le titre de Corédemptrice. Etude historique*, en *Mar.* 13 (1951), 396-452 y en separata, Romae, el mismo año.

II. *SOLUCIONES*

A. *Respuesta afirmativa*

Conviene recordar que la problemática de la corredención, en los términos expuestos y en forma sistemática, comenzó a plantearse hace cosa de 40 a 50 años (26).

Ya Scheeben, tocaremos este punto más adelante, abordó el tema, aunque no con la precisión a que llegara más tarde. El Cardenal *Lepicier* lo afrontó muy de cerca. La 5ª edición de su Mariología, en ese entonces fue recibida como de lo mejor que se había publicado al respecto (27). Sobre la edición 5ª, preparando una 6ª, el autor hizo sus correcciones. En la pág. 15 agregaba el título siguiente: "María formaliter praedestinata tanquam Corredemptrix generis humani".

Terrien, en su clásica obra, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes* t. I, ed. 5ª, 1902, repetidamente emplea frases que bien pudieran indicar cooperación de la Virgen a la redención objetiva. Así afirma que por su divina maternidad concurrió a comunicarnos el principio de una nueva vida...; nos mereció esa vida mediante su libre consentimiento a la Encarnación y nos la mereció cooperando en cuanto madre y por sus actos de madre a la inmolación que nos daba la vida (*ibid.*, p. 111); Ella unió su intención a la de Jesucristo (*ibid.*, pp. 207-437); en Jesucristo y María idénticos eran los fines, las intenciones y sentimientos, de suerte que los dolores de la Madre entraban a formar parte, en el plan de la reparación, de la Pasión del Salvador (*ibid.*, 227); al hacer tal ofrenda participaba en la redención del mundo (*ibid.*, p. 358); la adquisición de todas las gracias (un título especial para la distribución de las mismas) se ha hecho con el concurso de María (*ibid.*, p. 567); nada se hace en el calvario que no sea con el acuerdo de una triple voluntad: la del Padre, la del Hijo y la de María (*ibid.*, p. 592).

Aunque varias expresiones concuerden con las que hemos citado del P. Lennerz y de Goossens, el conjunto parecería admitir la cooperación próxima a la redención objetiva. Por otra parte, al parecer niega de plano ese sentido, dentro de nuestro estado de la cuestión, cuando sostiene "...ser incompatible

---

(26) Un estudio de conjunto lo ha realizado laudablemente el *P. G. BARAUNA*, O.F.M., *De natura Corredemptionis marianae in Theologia hodierna* (1921-1958). *Disquisitio expositivo-critica*, Romae, 1960. La bibliografía de la cuestión, limitándose bastante en las selecciones de autores, ocupan más de 35 págs. Remitimos para detalles a dicho trabajo.

(27) *L'Ami du Clergé*, 1926. Así lo dieron a entender las recensiones hechas desde el principio del siglo. Ya el 26 de agosto de 1901, León XIII, en su carta al autor *Almam Dei matrem* lo encomiaba vivamente. cfr. LEPICIER, L'Immacolata, Corredentrice, Mediatrice, Roma 1928.

con el papel exclusivo del Redentor el que formen parte de la Redención, como precio, los méritos y satisfacciones de la Madre de Dios. Lo que Ella mereció, es el derecho de ser instrumento por el cual Jesucristo dispensa las gracias de la salvación" (28).

En lo que sigue, nos detendremos de propósito sólo en figuras centrales de notable irradiación e influjo, o en cierta posición compartida por todo un sector de teólogos. Al final de este apartado, aunque sea de paso, dedicaremos unas líneas a ciertos autores que están exigiendo una mención.

Mons. J. Lebón.

Sea el primero, en orden cronológico, el famoso profesor de Patrología de Lovaina, *Mons. J. LEBON* (29). Según él, la Virgen María cooperó a la redención objetiva con *mérito de condigno*, es decir, mereció o adquirió de condigno ser corredentora (entre el acto y la recompensa, por lo tanto, habrá perfecta igualdad; el derecho a la retribución se obtiene en justicia).

Vamos a dar, resumida, su posición y lo relativo a los fundamentos de su teoría.

Distingue en María una, por así decirlo, doble función: una pública y otra privada. La distinción obedece a un decreto divino.

1. *Función pública.* Según el plan divino de la redención, la Virgen debía cooperar con su Hijo Redentor en calidad de persona pública. De hecho

---

(28) Reproduzco todo el pasaje original: "Certes, je ne dirai pas que la Rédemption du monde est le prix *des mérites* et des *satisfactions* de la Mère de Dieu. Déjà nous avons éliminé cette opinion comme incompatible avec le rôle exclusif du Rédempteur. Ce qu'elle a *mérité,* c'est le droit d'être l'instrument par lequel Jésus-Christ dispense les grâces de salut. On peut l'affirmer en ce sens: au moment où la Vierge Mère revêtit librement de sa chair le Verbe fait homme, au moment plus solennel encore où, debout sur le Calvaire, elle l'offrait à Dieu comme notre victime et le prix de notre rachat, elle acquit une sorte de cette grâce: car cette grâce part d'un sang puisé dans ses veines et d'une chair faite de sa propre chair". Ibid. p. 350.

Aunque tampoco sea este texto del todo claro, frases bien parecidas usan hoy día autores que quieren defender la cooperación de la Virgen a la redención objetiva; tal modo de concebir dicho concurso, para otros, simplemente no puede apellidarse cooperación inmediata a la redención objetiva. Lo veremos más tarde.

(29) *LEBON, J., La Bienheureuse Vierge Marie Médiatrice de toute les grâces,* en *Bulletin du Diocèse de Malines,* 10 (1921) 257-267; 431-444.

LEBON, J., Comme je conçois j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale, en *EphThLov.,* 16 (1939), 655 - 744. Aquí volvía a exponer con mayor vigor su pensamiento, defendiéndolo de los muchos ataques de que los anteriores artículos habían sido objeto. Sobre el autor, recordemos una sola nota biográfica. Por encargo del Cardenal Mercier, en colaboración con el Profesor de Sagrada Escritura, él, Profesor de Patrología, había compuesto el Oficio y la Misa *De B. V. M., Mediatrice omnium gratiarum.* Fue el motivo que lo indujo a entrar en las profundidades del tema en cuestión.

colaboró en ese sentido, por la renuncia al derecho natural inalienable que tenía sobre la vida del Hijo. Así realizaba la misión pública, oficialmente a Ella encomendada en la obra de la redención que debía efectuarla Cristo Redentor, cumpliendo a su vez la misión confiada por el Padre, pero en unión con María. En la *inmolación* del Calvario —acto específicamente redentor—, intervinieron, pues, simultáneamente Cristo y su Madre y sólo en atención a dicha co-inmolación puede llamarse con propiedad Co-redentora a la Virgen María. Bajo ese aspecto, y sólo bajo ese aspecto, mereció *de condigno* ser Co-redentora, hubo igualdad entre el acto y la recompensa.

Como todo esto depende de un decreto libre de Dios, en la hipótesis irreal de que el Hijo se hubiera entregado a la muerte sin contar para nada con su Madre, hubiera faltado uno de los constitutivos de la Redención.

Queda por declarar un elemento, que, en la mente del autor, tiene suma importancia: si María pudo participar en la forma indicada en la redención objetiva, ello se debió, no a la gracia de Cristo Redentor, sino a la gracia de Dios, como implicada en la gracia de la Maternidad divina, la cual no es gracia de Cristo, sino gracia de Dios. Esa maternidad divina, tomada en sentido pleno, implica necesariamente la asociación de María con Cristo en la obra redentora.

2. *Función privada.* María santísima, como persona privada, fue redimida por los méritos de su Hijo Redentor. De consiguiente, cuanto Ella realizara como tal, aun los mismos dolores de la Pasión ofrecidos a Dios por la redención de los hombres, no pueden considerarse como méritos de condigno, no pertenecen formalmente a la co-redención, a lo más son méritos de *congruo* y, por tanto, entran en la clasificación de los méritos de la redención subjetiva, de la aplicación de las gracias. Naturalmente se habla de merecer para otros.

3. *Fundamentos.* En buena teología, no podían ser otros que la Sagrada Escritura y la Tradición. Lebón basa su teoría en el estudio de ésta última. En dicha fuente cree hallar el *hecho* de la Mediación o Co-redención Marianas y la base para deducir el *modo* de la mencionada intervención mariana.

En efecto, los Padres del siglo II y III nos ofrecen testimonios equivalentes de la Co-redención, cuando recalcan la *unión* íntima entre Cristo y María, la *asociación* de María a la obra de Cristo, de suerte que ambos vengan a formar un principio total de salvación. Dicha asociación es como una réplica a la obra nefasta de la unión entre Eva y Adán, causas de nuestra ruina. Además, llegamos a la misma conclusión, partiendo del análisis del decreto divino relativo a la *Maternidad de Dios-Redentor como tal.* Precisamente dicha maternidad le otorgaba ciertos *derechos* sobre la vida de su Hijo. Ambos, Hijo y Madre, renunciaron sus derechos en favor de la redención humana. Tiene pues en esta forma ganado el derecho al título de Co-redentora, ya que esa renuncia

la hacía oficialmente como persona pública, en cumplimiento de la misión divina.

De esta suerte, según el autor, además de traducir el dato revelado, se obvia la gran dificultad en contra de la co-redención: *No puede ser a la vez redimida y co-redentora.* "El principio de todo mérito (la redención) no puede ser merecido".

Si la Virgen coopera en la forma expuesta, no lo hace en virtud de la gracia redentora de su Hijo, sino en virtud de la gracia de Dios, que la destina a ser Madre de su Hijo Redentor, con los derechos naturales consiguientes. En la renuncia de esos derechos sobre la vida del Hijo –inmolación– que se unen a la renuncia de los propios derechos a la vida –inmolación– que, en resumidas cuentas, no es sino *una* inmolación y es la esencia de la redención, está la cooperación inmediata de la Virgen a la Redención objetiva.

Así pretende dejar a salvo el principio de la unicidad de la Redención, sólo posible explicando la intervención de María en el sentido explicado, ya que de parte de la Virgen se da mérito de *condigno* en la mencionada inmolación. Un mérito de *congruo,* que implicaría *adición,* iría en contra de los puntos vitales de concepto de redención, traería una yuxtaposición incoherente, incomprensible e inútil. Razón última de todo esto: objetivamente, el mérito Redentor y el mérito co-redentor es uno.

4. *Crítica.* Las reacciones en contra fueron violentas y numerosas. Tuvo partidarios decididos. En todo caso, influyó poderosamente en el modo de enfocar la co-redención, prescindiendo de la solución personal. Hay quien cree que influyó en gran escala y perniciosamente, continuando todavía en nuestros días su influjo.

Los puntos débiles que los contrarios, unos partidarios y otros contrarios a la co-redención, han hallado en esta teoría, pueden resumirse así: 1.– La opinión común es contraria del todo en todo a concebir un doble principio próximo de gracia santificante (lo cual implica asimismo dos predestinaciones y dos especies de gracias): Dios y Cristo. No hay sino una sola fuente de gracia. Lebón *inventó* una *gratia Dei* innecesaria. 2.– Parece absurdo ese doble papel de María como persona pública y privada. No se ve ningún fundamento para tal interpretación en las fuentes. 3.– Esta razón es aplicable, si es válida, a muchos mariólogos aun de nuestros días. Se basa en que la teoría en cuestión es demasiado *moralista, juricista.* La teoría de los derechos inalienables, etc., parecen restar dignidad a la actuación de Cristo, a su psicología equilibradísima, a la total dependencia y armonía con la voluntad divina.

Entre la primera y la segunda publicación de Monseñor Lebón, en una revista croata y otra española, para hablar de teólogos conocidos y cotizados, en 1928, aparecían sendos artículos de los PP. C. BALIC, O.F.M., y FERNAN-

DEZ, O.P., defendiendo el mérito corredentivo de condigno de la santísima Virgen.

El *P. Balic*, que más tarde sería el conocidísimo y admirado moderador de los Congresos Mariano Internacionales y de muchos Nacionales, propugnó la teoría en cuestión (30). Comienza por negar la distinción: *gratia Dei* et *gratia Christi* de Lebón. La gracia de María es *gratia Christi*, depende totalmente de la Redención de Cristo. En estrecha dependencia de dicha redención, por ser Cristo único Mediador entre Dios y los hombres (I Tim. 2, 5), la Virgen satisfizo y mereció de condigno la redención objetiva. Y mereció de condigno, no sólo en calidad de persona pública, sino también como persona privada, con su cooperación en Nazaret (*Fiat* de la Encarnación) con sus dolores del Calvario, con la ofrenda del sacrificio de su Hijo; es decir, es improcedente distinguir entre persona pública y privada.

Bases de dicha cooperación: la Maternidad divina, pero sobre todo la gracia santificante recibida en abundancia como fruto de la redención de Cristo, para ese cometido, para ser corredentora. Se ve la influencia de la doctrina escotista. En esta última razón, insisten mucho algunos autores, entre ellos varios españoles.

El *P. Fernández* puede contarse, en esta materia, como uno de los exponentes de los mariólogos españoles (31), pudiéndose colocar junto a él al *P. Cuervo* (32). Nos vamos a ocupar con alguna detención de la posición española.

Los Mariólogos españoles y la Co-redención.

Mucho se ha escrito en España los últimos años sobre este asunto. Pero quizás, para compendiar la posición de sus mariólogos, nada mejor que la relación de lo ocurrido en el Primer Congreso Mariológico Internacional de Roma de 1950 (33). En sesión pública del 30 de octubre, el P. Marcelino *Llamera*,

---

(30) Escribió en lengua croata el artículo, *María, Medianera de las gracias*, en *Nova Revija*, 7 (1928), 13-22; 134-141. Más tarde escribió sobre el mismo tema: *Die sekundare Mittlerschaft der Gottesmutter. Hat Maria die Verdienste Christi für uns de condigno mitverdient?* en *Wissenschaft und Weisheit* 4 (1937), 1-22, sosteniendo que no se trata de ninguna novedad, sino que ya en el siglo XVII era sostenida esa teoría por varios teólogos franciscanos. El P. Balić, manteniendo siempre el mérito de condigno, introduce importantes modificaciones a la exposición Leboniana.

(31) *FERNANDEZ, De Mediatione B. Virginis secundum doctrinam D. Thomae,* en *Ciencia Tomista* 20 (1928), 145-170.

(32) *CUERVO.* Sobre el mérito corredentivo de María, en *EstMar* 1 (1942) 325-354.

(33) Véase para lo que sigue: *Alma Socia Christi* (Acta Congressus Internationalis Mariologici-Mariani, Romae, anno 1950 celebrati, vol. I: *De cooperatione B. V. Mariae in adquisitione et distributione gratiarum,* Romae, 1952.

O.P. propuso y defendió el pensamiento de los mariólogos españoles (34). Expondremos su argumentación y diremos algo de las reacciones provocadas en dicha sesión pública.

He aquí la tesis presentada:

> Beata Maria Virgo, sua cum Christo cooperatione ad redemptionem, gratiam totius humani generis de condigno ex condignitate meruit, non tantum de congruo.

Para mayor claridad, expliquemos el sentido de los términos según la mente del autor. Luego pasaremos a declarar el contenido de la tesis.

Por *cooperación a la redención,* entiende la objetiva, la inmediata, en sentido riguroso.

Los términos de *condigno* y de *congruo* los toma en sentido tradicional en teología. Mas usa una modalidad poco frecuente: *condigno ex condignitate.* Expresión equivalente y explicitación de la misma: *condigno maternal* (35).

Mérito *ex condignitate*: es aquel en que se da igualdad entre la obra meritoria y el premio, aun cuando la persona que merece sea inferior a la que premia. Es decir, el mérito de condigno puede ser absoluto y relativo.

El *relativo* corresponde al contenido de la definición dada. Hay igualdad sólo entre la obra y el premio. Es la condignidad atribuida a María. Dicha condignidad, de suyo, es decir, intrínsecamente, en estrecha dependencia de la gracia capital de Cristo, implica una ordenación divina de la gracia de María para que pueda merecer en favor de otros.

El *absoluto* es aquel en que la igualdad es absoluta entre la persona que merece y la persona que premia. Hay, pues, doble igualdad: de obra y premio y persona y persona. Es algo exclusivo de Cristo. Implica la gracia capital, la cual, lo mismo que la unión hipostática, tiene razón de ser en función de la salvación de los hombres y, de suyo, intrínsecamente, está ordenada a merecer para otros.

1. *Mérito de condigno maternal* (36). Esta expresión condensa la na-

---

(34) En dicho Congreso, en la sección española, tuvo la ponencia: *De merito maternali corredemptivo beatae Mariae Virginis.* Sus conclusiones, como conclusiones de la Sociedad Mariológica Española (*Alma Socia...* I, pp. 163-164), el 27 de dicho mes, fueron presentados, como votos de la susodicha Sociedad. El 30 de octubre, en sesión plenaria, defendió el *P. LLAMERA* la co-redención mariana *ex condignitate.* Como participante de dicho Congreso, podemos afirmar que ese acto, dentro del Congreso, revistió contornos excepcionales, en ciertos momentos de gran interés, provocando movidas discusiones. Por espacio de cuatro horas defendió su tesis de las objeciones de grandes teólogos.

(35) *Alma Socia...* I, p. 163 et passim.

(36) No se olvide que estamos usando una terminología basada en conceptos análogos. Si la analogía no hay que perderla de vista en toda la soteriología mariana, de manera especial es menester tenerla presente en este punto.

turaleza del mérito *ex condignitate* de María. Como indica la palabra "maternal", María es Madre espiritual de todos los hombres. Si no se determina más el sentido de la frase, se trata de una doctrina universalmente admitida. Pero viene aquí la precisión. Se supone, como cosa ya probada, que dicha maternidad, sin salirnos del concepto análogo, pero afirmando un hecho real, está *de suyo ordenada* a producir *la vida* en todos los hombres, pues todos tienen relación de filiación para con la Madre espiritual de todos. Ella, incuestionablemente, es la "mater omnium viventium" y, virtualmente, ese concepto incluye que Ella haya *merecido* la gracia de todos cooperando en la redención objetiva.

Con otras palabras, para que pueda hablarse con *propiedad* de gracia maternal, la gracia merecida por María debe ser suficiente en sí misma para adquirir la gracia de todos (37). Y la razón íntima radica en que dicha gracia está relacionada con la misión salvadora.

Para que "gracia maternal" sea equivalente, como dijimos, al "mérito de condigno ex condignitate" necesita de una importante aclaración, que pertenece a la misma esencia: así como la capitalidad de Cristo o su gracia capital está relacionada con su misión salvadora y ordenada a ella, así María, en virtud de la gracia dependiente de la gracia capital de Cristo, gracia maternal, no capital, mereció de condigno, no en forma absoluta (era pura criatura, limitada, no unida hipostáticamente a Dios), la corredención. Mereció porque esa gracia estaba ordenada a la salvación. Se trata de un elemento esencial y punto de partida.

Y entendido así el papel de María, no se podrá hablar de co-redención mariana propiamente dicha, si sólo se atribuye a Ella un mérito de *congruo* (38).

De lo dicho se desprende que el mérito de la Virgen es distinto del mérito de Cristo y también del simple mérito de los fieles, quienes sólo pueden merecer para otros la aplicación de la gracia y eso de *congruo*.

2. *Fundamentos de esta posición.* Aunque lo esencial está ya indicado, en detalle son éstos:

a) la perfección o plenitud de gracia suficiente de María;

b) la representación del género humano, virtualmente incluida en su gracia maternal: al ser constituida en Madre de la Cabeza, era constituida en Madre de los miembros, Madre del Cuerpo místico total. Esta gracia maternal la encontramos descifrando el contenido de la doctrina de la Nueva Eva (idea de consorcio) y la realidad de Medianera universal;

---

(37) Con todo, en la discusión de referencia, respondiendo a una objeción del N. Nicolás, el P. Llamera concedió que la gracia maternal, de suyo, no es suficiente para adquirir méritos para otros.

(38) En esta idea insisten todos los que defienden el mérito en cuestión, por ejemplo, desde hace muchos años, el P. Cuervo.

c) la ordenación divina intrínseca de la gracia maternal a la adquisición de las gracias para todos los hombres.

Para la documentación que probaría todo esto, el P. Llamera nos remite a los 10 vols. de ESTUDIOS MARIANOS (hoy podría remitir a los 23 ya publicados).

3. *El debate.* Siguió éste y bien animado por cierto. Teólogos de la talla de un Köster, un P. M. N. Nicolás, un Garrigou-Lagrange, un Gagnebet y otros estuvieron en desacuerdo, algunos total, acerca de este planteamiento y su solución (39).

Alguien recalcó que la distinción entre mérito de "condigno absoluto" y "ex-condignitate" es doctrina nueva, ajena al pensamiento de Santo Tomás y de la teología. Otro negó la posibilidad de ordenar el mérito corredentivo ex condignitate en favor de otros. Varios aceptaron dicha ordenación, pero el mérito era sólo de *congruo.* El P. Browne y Gagnebet admitieron un mérito de *supercongruo.*

Para mi modesta opinión, la objeción más grave, en que no pudo insistirse, por juzgar la Presidencia que no venía propiamente a la cuestión, fue la del P. Köster. Sostuvo que la corredención objetiva, en sentido defendido por el defensor de la tesis, y mérito de condigno son cuestiones distintas. El mérito de condigno supondría probada la cooperación inmediata de María a la redención objetiva inmediata.

Siempre habíamos pensado que ahí fincaba propiamente la dificultad. El día en que esto se demuestre, si algún día se llega a ello, creemos que la dificultad primordial habría desaparecido. Con otras palabras, en ese caso, la cuestión del mérito de condigno "ex condignitate" o como se convenga en llamarla sería la determinación de la naturaleza de la corredención objetiva, al menos en parte. La posición de dichos teólogos españoles la encontramos lógica, partiendo, como parten, del hecho, en hipótesis al menos, suficientemente probado. Claro que ahí está, hoy por hoy, la cuestión batallona (40).

---

(39) La reacción en contra de esa posición, exteriorizada por escrito en publicaciones, sobre todo en Alemania, fue notable y sigue todavía siéndolo.

(40) El *P. T. GALLUS,* S.I., pidió espacio suficientemente amplio para proponer una teoría personal en defensa del *mérito de condigno* de la Virgen. Se destinó una sesión a escucharlo y discutir sus conclusiones. Su teoría se basaba en la renuncia de los derechos de la Virgen a la vida del Hijo, renuncia verificada ya en su *Fiat de la Encarnación.* Con el *fiat* obedecía a Dios, como también su Hijo, con su *Fiat* de la Encarnación y de la Cruz, obedecía al Padre: de ambas se formaba una sola obediencia. Dios por decreto eterno había dispuesto la redención como efecto de la doble obediencia mencionada. De las dos obediencias se forma como un único principio metafísico. De ahí el valor del acto de María, su condignidad. La proposición cayó prácticamente en el vacío. Ya estaban los congresales saturados del acto de la mañana en que actuó el P. Llamera. Ni al parecer hallaron pie para una seria discusión.

Nos hemos detenido en este punto, porque en los autores más serios y en boga, a veces se menciona, como de paso, y despectivamente, la cuestión del mérito co-redentivo de María, como cosa insostenible de algunos mariólogos españoles (a veces simplemente dicen: españoles). Es cierto, según acabamos de ver, que los mariólogos españoles han puesto un ardor especial en la defensa de la modalidad en cuestión, pero también hemos comprobado que fuera de España se planteó modernamente el problema, defendiéndose con empeño.

El Canónigo Bittremieux.

Sigamos la historia de la co-redención. Hasta ahora hemos visto que tres grupos, representados por Mons. Lebon, el P. Balic y los actuales mariólogos españoles, han dado una respuesta francamente afirmativa, admitiendo el *hecho* de la co-redención objetiva y determinando la naturaleza de la misma: co-redentora con mérito de condigno o ex condignitate.

Sigamos a grandes rasgos la historia de las respuestas. Para ello, volvamos un tanto atrás, recordando al benemérito Canónigo *J. Bittremieux* (41). La Virgen María es acreedora con todo derecho al título de Medianera, ya porque cooperó con Cristo, en subordinación a El, en la adquisición de los frutos de la redención, y ya porque interviene actualmente en la distribución del tesoro de la redención. Pone una íntima relación entre adquisición y distribución. Por haber cooperado directamente con Cristo en la adquisición, tiene derecho a la distribución. Esta viene a ser una lógica consecuencia de la demostración del hecho de la adquisición.

Distingue entre cooperación *remota*, a la que pertenece la intervención moral, libre, de la Virgen, con su *Fiat* de la Encarnación y la cooperación *inmediata* a la misma redención, lo cual tuvo lugar en el Calvario. Aquí ofreció a Dios el sacrificio cruento de su Hijo Salvador y sus propios dolores, todo lo cual fue aceptado (porque así había sido decretado en los planes divinos), como precio de redención, quedando de este modo saldada la deuda del género humano y aplacada la ira de Dios. Este es el *hecho*.

En cuanto al *modo* de merecer la redención, sostiene que la Virgen *mereció* de *congruo*, lo que Jesucristo mereció de *condigno*: todas las gracias a todos los hombres (opc. c. pp. 38-47); ese mérito no fue ni pudo ser de condigno (lo prueba por Santo Tomás y por S. Pío X: págs. 47-50).

Por lo tanto, Bittremieux, quien durante muchos años influyó poderosamente en los estudiosos de este problema y sigue a no dudarlo influyendo, si

---

(41) *BITTREMIEUX, J., De Mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias.* Brugis, 1926. Fue su obra básica y muy bien recibida por la crítica en general. Véanse algunas de esas críticas muy favorables en *LELOIR, La Médiation mariale dans la théologie contemporaine,* Bruges, 1933, pp. 33 - 35.

cabe, es defensor decidido de la co-redención objetiva. No se olvide su enfoque preciso de la cuestión. Un planteamiento así, compartido por largos años en lo fundamental por una gran mayoría de teólogos, se prestó a ataques frontales, efectuados de hecho por los representantes de la *Respuesta negativa*, de que pronto nos ocuparemos. Los ataques impresionaron no poco. Se dieron muchas respuestas, pero que no convencían ni a los atacantes ni a muchos defensores. De ahí surgió, al parecer, al menos en gran parte, otra solución, que a su vez ha sido compartida en nuestros días por un buen número de teólogos; al decir de un perito en la materia, por la mayoría. De ella nos vamos a ocupar. Su representante y artífice del nuevo enfoque es el P. C. Dillenschneider, C. SS.R.

Posición del P. Dillenschneider.

En el campo de la Mariología, el P. Dillenschneider es, a decir de *Mons. Laurentin*, un "verdadero especialista". "Composición metódica —continúa el *Prof. Philips*—, redacción lúcida, espíritu objetivo, juicio sereno"... "Trabajos de esta calidad permiten clasificar la mariología junto a las ramas más sólidas de la Teología" (42). Lleva más de un cuarto de siglo dedicado a explorar este terreno. Sus trabajos de investigación y de síntesis han sido universalmente admirados, aunque no compartidas con la misma universalidad sus conclusiones. Para muchos, nada entre dos aguas, seguramente —opinan— influenciado por la fuerza de las objeciones clásicas, todavía no satisfechas y, para no pocos, insolubles, si no se cambia de procedimiento, de enfoque de la cuestión. Es decir, no sólo se oponen al modo de concebir el problema y su solución los enemigos de la co-redención, sino también, y quizás especialmente, los acérrimos defensores de la misma, afirmando éstos que en la exposición del P. Dillenschneider, a fin de cuentas, la idea de corredención o queda diluída en tal forma que no tiene fuerza alguna o simplemente negada. Veamos brevemente qué base puedan tener estas últimas afirmaciones, exponiendo los puntos de vista del autor.

Su punto de partida no podía ser más sólido, más de acuerdo con la metodología teológica: estudio de la economía de la redención en sus fuentes: Sagrada Escritura, Santos Padres, Magisterio eclesiástico, el sentir de los Teólogos, en una palabra, sobre el dato revelado y los vehículos oficiales del mismo. Y nos va ofreciendo el contenido de esas fuentes en síntesis poderosas. Así por ejemplo, siguiendo la pauta de varios notables mariólogos alemanes, nos presenta el concepto de Alianza, que llena ambos testamentos, en forma de espon-

---

(42) *PHILIPS, G.*, en *EphThLov* 32 (1936) 581.

sales entre Dios y la Humanidad. Al hacerlo así, quiere ubicar en un lugar adecuado el consentimiento de María, representante de toda la Humanidad. Ese consentimiento, lo veremos, equivale a un *co-hacer* activo, una participación activa a la Redención, una *inserción* de la Humanidad en la muerte de Cristo. Quiere, en una palabra, exponer la realidad de la obra redentora, en cierto sentido ampliarla, para que tenga cabida la intervención objetiva, histórica, de la Madre del Redentor. Deja antes bien en claro que el contenido de las fuentes mencionadas está en un todo en desacuerdo con la interpretación simple y exclusivamente *remota* o *mediata* de la co-redención mariana. En particular los últimos Papas son favorables a la co-redención objetiva inmediata.

Puntualicemos. Nos interesa conocer ante todo la mente del autor sobre la *actividad* de María, en cuanto implica mérito corredentivo, y, el papel de la Virgen, con relación a los *efectos* de la redención.

1. *Actividad meritoria de María.* A primera vista, no podía ser más amplio el panorama de esa actividad: se extiende a todas las gracias que fluyen de la redención verificada en el Calvario. Influyó en la adquisición de todas las gracias (43).

¿Cuáles son en concreto los actos o el acto clave con que María cooperó a la Redención? En realidad puede hablarse de un acto y es el *consentimiento,* envuelto en la caridad más acendrada, que la Doncella de Nazaret diera con su *Fiat* a la acción redentora de Cristo *en nombre de toda la Humanidad* (44).

Es la idea bíblica, rubricada por los Santos Padres, a la que acabamos de aludir: Dios ofrece su Alianza al hombre, pero, respetando su libertad, espera su aceptación.

Por estar el hombre caído, constituído por tanto en suma iniquidad, tuvo lugar el decreto divino, determinando al representante más digno de esa Humanidad: el representante fue María santísima, maravilla del arte divino. En calidad de tal, Ella consintió a la obra del Hijo Redentor, ya en la Encarnación; dicho consentimiento se mantuvo durante los treinta y tantos años y culminó en el Calvario. Había sido constituída en consecuencia, por decreto divino, como la "adiutrix Redemptoris" (45).

Por lo tanto se dio en María una *actividad* co-redentora. El Objeto de esa actividad es su consentimiento de amplísimo alcance y eficacia. Y su *Fiat*

---

(43) *DILLENSCHNEIDER Cl., Marie au service de notre rédemption,* Hagenau, 1947, pág. 7.

(44) Ibid. pp. 349 - 366 - 368. *Pour une corédemption mariale bien comprise,* Rome, 1949, p. 116.

(45) *Marie au service...,* p. 352 et passim.

no es meramente aceptación de la redención, sino que implica en realidad un mérito en la Virgen (46).

Se presenta aquí una serie de interrogaciones de máxima importancia: ¿hasta dónde se extiende dicha eficacia? ¿Cómo tiene lugar? ¿Toca en alguna forma el *Fiat* mariano el acto estrictamente redentor de Cristo?

La respuesta es negativa: esa actuación de la Virgen no se *une* al acto estrictamente redentivo, y, precisamente, esa es la razón de que no se hable de actividad redentora de María, sino de actividad co-redentora (47). "El concurso mariano a nuestra redención no se integra de ninguna manera al acto directamente sacrifical del Salvador" (48). No hay incorporación, ni siquiera de manera dependiente y subordinada. La unión se verifica *exclusivamente* en el decreto divino que determina el plan integral de la Redención, en ese plan está la aceptación divina (49). El mérito de la Virgen no agrega absolutamente nada al mérito infinito de Cristo, ni complementa su actividad meritoria.

2. *Efectos de la redención.* Y entramos en lo característico de la interpretación del P. Dillenschneider. Siguiendo a *Semmelroth* (50), parte de la siguiente distinción: en la Redención cabe considerar dos efectos, según se mire del lado de Dios o del lado del hombre. Del lado de Dios, es *reparación* de una injuria inferida por el hombre; del lado del hombre, es *reintegración* al estado perdido por el pecador (51), lo cual, según San Pablo (Rom. 6, 6; 2 Cor. 5, 14), se realiza mediante la inserción en la muerte de Cristo: la Humanidad virtualmente murió con El. Y la inserción la obtuvo porque manifestó libremente estar dispuesta a ello (52).

Ahora bien, el mérito de la Virgen santísima, en su papel de Co-redentora, no está relacionado con Dios en cuanto a los efectos redentores: esto es algo exclusivo de Cristo; está relacionado con los hombres. En el acto redentivo de Cristo, el acto co-redentivo de María no ejerce causalidad alguna, ni siquiera influye en El a modo de consejo, de ruego... (53).

He aquí el único sentido del mérito en cuestión: "Los mismos efectos redentivos, que, sobreabundantemente, fueron merecidos por Cristo, esos efectos, por un *nuevo título*, en escala muy inferior a los méritos de Cristo, fueron adquiridos por María" (54).

---

(46) *Le mystère de la corédemption mariale,* París, 1951, p. 159.
(47) *Pour une corédeption...,* pp. 17 y 111.
(48) *Le mystère...,* p. 60.
(49) *Marie au service...,* pp. 331 - 356; *Pour une corédemption...,* pp. 119 - 114 - 115.
(50) SEMMELROTH, O., *Urbild der Kirche,* Würburg, 1950.
(51) *Pour une corédemption...,* p. 9.
(52) *Le mystère...* ,p. 59; *Pour une corédemption...,* p. 9.
(53) *Marie au service...,* pp. 325 - 350; *Le principe prémier d'une théologie mariale organique, orientations.* París, 1956, p. 407.
(54) *Pour une corédemption...,* p. 116; *Marie au service...,* pp. 7 - 8.

Para justipreciar el mérito de María, usa con frecuencia el término "surcroît": "elemento de belleza", "añadidura", adquisición de algo *accidental*, secundario, ya que lo esencial de la Redención (lo hemos repetido ya varias veces) pertenece exclusivamente a Jesucristo. Eso que es *accidental*, por disposición divina, por su decreto eterno, entra a formar parte, no del acto redentivo, sino de la economía de la Redención; también *eso*, en sentido lato, en cuanto se une a la obra del Redentor, forma parte de la economía divina de la Redención. Como es accidental, sin ello la obra de Cristo, en sí misma, tendría el mismo valor y eficacia (55).

En última instancia la contribución de la Virgen Santa consiste en que, por un mérito de supercongruo, concurrió con Cristo a distribuir las gracias, los dones sobrenaturales, los auxilios necesarios para la Humanidad, que su Hijo mereciera sólo y esencialmente con mérito de condigno. María santísima contribuyó con Cristo a la conquista de esos bienes únicamente en el sentido indicado.

De esta suerte, podemos concluir con el autor, gracias a la intervención de la representante de la humanidad, la economía de la redención se hace más humana, pudiéndose afirmar que el hombre es salvado por el hombre (56).

Después de esta breve síntesis de la vastísima producción del autor, creo que el lector en buena parte dará razón a los que afirmaban quedar *diluído* el contenido, otros dicen *vaciado*, que el título de Co-redentora tiene en la tradición, interpretada al menos por un gran sector. Esta conclusión es patente, sobre todo, en su última producción (57). Con términos más claros viene a decir que el "adiutorium simile sibi" o la ayuda prestada por María a Cristo, es indirecta, pues en realidad cooperó no directamente con El en la obra redentora, sino con los hombres, a los que representaba y para los cuales *recibía* el fruto de la redención. Por algo el grupo de Köster, Semmelroth, etc., lo consideran más del lado de ellos que del lado contrario. Pero tampoco éstos admiten puntos de vista importantes arriba mencionados. Es decir, ¿tendrán razón los que lo ponían entre dos aguas? En todo caso, es digno de tenerse en cuenta su posición.

---

(55) *Pour une corédemption...*, p. 119.
(56) *Marie au service...*, pp. 354 - 355; *Pour une corédemption...*, pp. 131 - 132.
(57) *Marie dans l'économie de la création rénové*, París, 1957.

COMPLEMENTO

Esta sección necesita de un complemento. Nos hemos ceñido, hasta el presente, a reseñar posiciones representadas por tal o cual autor o por un grupo de mariólogos. Hemos apuntado que esos autores o grupos polarizaban diversas corrientes, al menos modalidades distintas. Aunque todos ellos convengan en admitir el *hecho* de la co-redención objetiva, el *modo* de concebir éstas, hemos visto, se diferenciaba notablemente, hasta el punto de parecerse negar, en algún representante, el mismo *hecho* de la cooperación inmediata y formal a la redención, a juicio de quienes tienen otro ángulo de visión, es decir, el ángulo de visión que responde al "status quaestionis" al que estamos buscando respuestas.

Nuestro complemento intenta dar nuevos matices curiosos de algunos mariólogos. Daremos, pues, en apretada síntesis, puntos de vista sobre el *modo* de la cooperación mariana a la obra redentora. A continuación, alfabéticamente, irá una larga *lista de autores.* Esta lista servirá de *bibliografía* para esta sección y al mismo tiempo agrupará a los simpatizantes y defensores de la respuesta afirmativa.

Irán en primer lugar algunos representantes de la Sociedad Mariológica Canadiense, seguirán algunos mariólogos españoles y terminaremos con algunos connotados mariólogos franceses y belgas.

SOCIEDAD MARIOLOGICA CANADIENSE

Nos hemos referido a ella, indicando que la mariología le debe valiosos aportes. Nos referiremos a su actuación antes del Congreso Mariológico Internacional de Lourdes y a su participación en el mismo.

Según el P. J. Gervais, O.M.I. (58), María cooperó con Cristo en la formación de los demás miembros de Cristo, es decir, en la formación de la misma Iglesia. Su maternidad es anterior y superior a la de la Iglesia y más íntima su acción. Asociada al sacrificio de Cristo Redentor, *mereció la infusión* de la gracia, fruto de la Redención de Cristo; en ese sentido y por dicho motivo María es Madre espiritual de los hombres.

Si nos preguntamos: ¿responde esta respuesta *afirmativamente* al Estado de la cola - cuestión? Parece que queda abierto el interrogante.

El P. Vadebonceur, S. SS. R. (59), después de haber establecido el *hecho* de la colaboración de la Virgen en la redención objetiva, a base del *mérito social* de María (lo cual —dice— claramente se halla en el Magisterio de

---

(58) *GERVAIS J., La Mère de tous les vivents, l'Eglise et Marie,* en *Marie,* 1953, p. 9-14.

(59) *VADEBONCEUR P., Le caractère social de la grâce en Marie,* en *Marie,* 1953 p. 15-25.

la Iglesia), afronta el *modo* de dicha colaboración. Se apoya también para esto en el Magisterio eclesiástico.

El *Fiat* nazaretano, mantenido hasta el Calvario, encierra en sí el carácter social, universal, de la co-redención, implica la *asociación* de María a la Redención, según nos lo dice la interpretación de la tradición; encierra, finalmente, una estrechísima unión con Cristo. Por todo ello, María es Medianera universal, no sólo en la adquisición, sino también en la distribución de la gracia.

A pesar de la primera apariencia, tampoco aquí la respuesta tiene la nitidez apetecida. Todo ello bien podría suscribirlo el P. Dillenschneider, hacia cuya tienda manifiesta marcada simpatía.

El P. Robert Morency, S.I., estudia de propósito la *naturaleza* de la co-redención mariana (60). Según él, la Virgen María cooperó en la Redención objetiva en el único sacrificio redentor de Cristo y con una cooperación *intrínseca.*

Fundamenta su explicación en el *Fiat* de la Encarnación, es decir, en la aceptación de la redención en nombre de la humanidad. La aceptación se prolongó hasta el Calvario, en donde participó además en el sacrificio redentor por su renuncia voluntaria a sus derechos maternos.

Por lo que antecede, el P. Morency aparece como decidido partidario de la redención objetiva en su sentido más estricto. Sin embargo el autor pone sus restricciones, siendo éstas las principales: a) esa cooperación *intrínseca* en el sacrificio del Calvario es a modo de la oblación del Sacrificio que los fieles ofrecen conjuntamente con el sacerdote; con dicha cooperación, María "no pagó ni la más pequeña parte de nuestro rescate, ya que esto es del todo exclusivo de Cristo. Con todo, María adquirió ciertos derechos sobre ese mismo rescate verificado por la sangre de Cristo, sobre las gracias redentoras *merecidas* (subrayamos nosotros) por El". María, con su *Fiat,* como representante de la Humanidad, acepta el fruto global de la redención, constituyéndose en primera intermediaria de la redención subjetiva.

Aprueba la posición del P. Dillenschneider: la aceptación por Dios de los méritos de Cristo "no está ligada, ni de hecho, a la intervención de María" (61).

Por otra parte, parece estar en desacuerdo con este autor, pues, dice, la co-redención mariana, en su teoría, parece quedar suprimida. En definitiva, por más que su intención parezca la de seguir a Scheeben, de hecho diríamos que se inclina más hacia el P. Dillenschneider.

Conviene dejar constancia del enfoque que nuestro autor hace de la cuestión: no convence —dice— la posición de los autores que afirman la asociación de María a la redención, sin expresar el *modo;* no admite la argumenta-

------

(60) *MORENCY R., Nature de la Corédemption mariale,* en *Marie* 1953 p. 26-30.
(61) *DILLENSCHNEIDER Cl., Le mystère. . .,* p. 60.

ción basada en el influjo moral de María en la voluntad de su Hijo, a semejanza del influjo de Eva en Adán, de suerte quee quede salvada la unidad de la redención. En tal explicación, el rescate se debería a Cristo y a su Madre, quedaría salvada la unidad de la redención, pero, dice, semejante causalidad no se prueba por la revelación y además sería *desdoblar* la redención, en el sentido de que resultaría fruto simultáneo de los méritos de Cristo y de María. Cabría preguntar: si admite una *cooperación intrínseca,* como lo hace, ¿no implicará ello el desdoblamiento que combate?

Vemos que al menos falta precisión.

Actuación en el Congreso de Lourdes

El P. C. Balic, presidente de este Congreso Internacional, al proponer los votos de las diversas secciones, resume así lo relativo a la sección canadiense (62): 15 relatores, afirma (sabemos que no todos eran de dicha nación), sostuvieron la cooperación inmediata de María a la redención objetiva (el *hecho*). En cuanto a la *naturaleza,* proclamaron una genuina y positiva *actividad* o *causalidad* de María en orden a la redención de la humanidad, consistente en la *reconciliación* con Dios. Admitida esa causalidad, en cuanto al *precio* del rescate, conviene declarar que María no aportó algo *distinto* de lo que ofreciera Cristo, de suerte que la obra redentora sea como algo *compuesto* de dos aportes o precios: el precio ofrecido para la reconciliación de la humanidad fue *único.* María santísima fue asociada a Cristo, para que ofreciera ese mismo y único precio.

Contribuyeron, entre otros, el abate Yvon Roy (63). Insistió sobre la distinción mencionada por el P. Balic, la cual está de acuerdo, dice, con el concepto tradicional de redención (64). La redención exige un *precio* y el *pago* del mismo. Unico precio fue la sangre de Cristo; la verificación del pago, en cumplimiento de un decreto divino, se hizo por parte de Cristo y de su Madre (65). Por ese decreto, sin la cooperación de María a la redención objetiva, no tendríamos la redención tal como fue decretada por Dios (66). Partiendo de ahí se sigue que, lejos de empequeñecerse con el concurso de María la obra de Cristo, la redención queda "mejorada" (67), ya que la asociación de María con Cristo fue establecida para que la redención fuera "mejor" (68).

---

(62) *BALIC C.,* en *Maria et Ecclesia.* Romae 1959, vol. II. p. 438.

(63) *ROY Yvon, Corédemption mariale et unicité de la Médiation rédemptrice du Christ,* en *Maria et Ecclesia,* vol. IV, p. 391-410.

(64) Por lo tanto, en la teoría expuesta no es menester cambiar, como alegan algunos con el P. Lennerz, el concepto de tradición.

(65) *Ibid.* p. 410.

(66) *Ibid.* p. 395.

(67) *Ibid.* p. 410.

(68) *Ibid.* p. 407.

Agrega que estas conclusiones están de acuerdo con la Sagrada Escritura, y, sobre todo, con el magisterio eclesiástico.

El P. A. Ferland, P.S.P. (69), por su parte, nos dice: "La misma redención objetiva procede de los méritos y satisfacciones de Jesús y de María, del sacrificio sangriento ofrecido por uno y por la otra. Tal es el plan integral de la sabiduría divina".

Y con dicho concurso de María no queda *minimizada* la obra de su Hijo, sino que maravillosamente se pone de relieve la bondad infinita de Dios y el amor misericordioso de Jesús que nos dio a su propia Madre (70). Por este concurso del pasado, María *distribuye* lo que ganara (siempre en estrecha subordinación al Hijo), cuando *ofrendó* el sacrificio de Cristo en la Cruz (71).

El P. M. Belanger, O.M.I., nos dirá: "Así como Cristo Redentor fue vicegerente de toda la Humanidad en cuanto cabeza, la Virgen María, asociada subordinadamente con Cristo, ejerció un concurso verdaderamente activo, como *vicegerente* de toda la Humanidad, maternalmente" (72).

Si tenemos en cuenta la posición de los autores canadienses citados, alguien pensará tal vez: la Sociedad mencionada echó pie atrás hacia la tesis "maximalista". Parece darse reacción en ese sentido. El influjo de Mons. Lebón, se ve, continúa en alguna forma, sin desconocer que sigue también influenciando, en otros autores, el P. Dillenschneider.

De nuevo España

Volvamos a la tierra, según la fama, de los "maximalistas" por antonomasia. Se verá que no todos, como a veces se deja decir, forman un bloque cerrado y menos por pertenecer a ese lugar geográfico determinado.

En breve síntesis va el enfoque de algunos mariólogos de nuestros días.

El P. Sánchez Céspedes, S.I., no hace muchos años, escribía un libro sobre mariología (73). Su preocupación: alejar toda sospecha de *dualidad* en el principio redentor. Repetidamente afirma: "Jesucristo y María constituyen esencialmente un solo principio, activo y perfecto". ¿En qué consiste, nos preguntamos, dicho principio?

---

(69) *FERLAND A., Le mérite corédempteur d'Hypercongruité...* en *Maria et Ecclesia,* Romae, 1959, p. 354-355.

(70) *Ibid.* p. 366.

(71) *Ibid.* p. 354-355.

(72) *BELANGER M., De Maria Ecclesia vicaria,* en *Maria et Ecclesia...* Vol. II, p. 117: "Dum Christus universam humanam naturam mystice assumens humani generis vicem capitaliter gerit, Virgo Maria a Christo assumpta tanquam actuosissima socia eiusdem generis vicem gessit maternaliter".

(73) *SANCHEZ CESPEDES, El misterio de una Mariología bíblica.* Sal Terrae, 1955.

Responde: el valor de los actos redentivos "infinitamente merecedores" de Jesucristo es *apropiado* por la Santísima Virgen. Ella, con sus actos "personales", merece esa apropiación, para que el tesoro llegue a los cristianos. La Virgen María nos co-redime con los mismos méritos de Jesucristo.

¿Qué significa aquí "apropiación"? Parece no ser algo personal de María. Si fuere esa la interpretación, no se ve cómo pueda llamarse co-redentora la Virgen. En último término, nuestros méritos, en una escala más reducida, no son otra cosa que la apropiación de los méritos de Cristo.

¿Se trata de una terminología oscura o más bien es un modo impreciso de proponer algo así como la co-redención *receptiva* de que después hablaremos?

El P. J. Alfaro, S.I., profesor de Mariología en la Universidad Gregoriana, ha adoptado una posición rebatida por unos y celebrada por otros (74).

Como el P. Rahner y tantos otros mariólogos, especialmente alemanes, pone énfasis en el *Fiat* nazaretano.

Su preocupación es la misma de todos los mariólogos actuales: dejar a salvo la independencia perfectísima de Cristo Redentor (Unus Mediator). No tendría sentido el *completar* su redención infinitamente perfecta en la línea de la suficiencia.

Con todo, por una disposición divina, una pura criatura puede entrar en la realización del plan redentor. De hecho, a la Virgen santísima, dentro de ese plan, le cupo un papel importantísimo. Con su *Fiat* maravilloso *hizo posible* el misterio de salud; fue, siempre dentro del plan de referencia, la "conditio sine qua non" de la redención. Semejante intervención hizo de la Virgen la co-redentora del género humano. Y fue una cooperación *inmediata* y *eficaz.* El *Fiat* generoso de Nazaret se consumó en el Calvario y en la Resurrección. Se trata de dos momentos de una aceptación (en Nazaret) que permanece durante la vida de Cristo. Esa participación de María en el misterio de salud es algo *cualitativamente* distinto de la participación que pueden tener los demás hombres.

Hay que salvar, con todo, la independencia perfectísima de los actos redentores de Cristo y por ello Cristo y María *no constituyen un principio* único de salvación, ya que María en modo alguno se *coordina* con Cristo: la redención depende en absoluto de El, ni Ella es Medianera entre Cristo y la Iglesia.

Unos le criticaron (sobre todo en España), diciendo: Si la redención la realiza íntegra y exclusivamente Cristo, no puede hablarse de verdadera cooperación *inmediata* y menos de cooperación *intrínseca.* No pasaría de ser una cooperación *remota,* previa y *exterior* a la redención.

En cambio otros, naturalmente por tener un concepto distinto sobre el modo de la co-redención, asienten en un todo al planteamiento del P. Alfaro.

---

(74) Véase su producción en la lista B. que viene luego.

Así, por ejemplo, el profesor Philips, comenta: "Nos place (la posición del autor) al renunciar a la tesis del "único principio" de salvación formado por una persona divina y de una persona humana. Las reflexiones que propone son de una perfecta y sobria lógica" (75).

La posición del dinámico P. J. M. Alonso, C.M.F., muy notable por su erudición y penetración de los problemas teológicos, creo que exige unas pocas líneas, dentro de este espacio muy reducido de que disponemos.

Su concepto *inmaculista* lo relaciona con el papel de María en la redención. Discurre así: "La gloria de Cristo, fin absoluto y último de la encarnación, era una gloria, en el mismo Cristo, "redentora", pero que, al aplicarse a los sujetos, obraba en ellos según sus posibilidades. Ahora bien: desde el momento en que, en la Virgen, no produce un efecto redentor, porque no hay necesidad —ya que la hemos eximido aun del débito—, puede ser elevada en la intencionalidad divina a ser un co-principio de rescate de los verdaderamente redimidos. *Dios ordena los méritos de Cristo, puestos en María únicamente en su función elevadora* (subrayamos nosotros), *a la redención liberativa* de la culpa de la humanidad caída en Adán [...]. Nuestra argumentación parte del concepto de redención estricto y formal [per modum redemptionis de Sto. Tomás, III, q, 49, a. 6, ad 3], desglosado del otro modo *per modum meriti*, que, con no pequeña confusión, queda encerrado en las discusiones actuales. Se basa, además, en negar radicalmente el supuesto dilema "o redimida o corredentora", diciendo: *precisamente porque es corredentora no puede ser redimida*" (subrayamos nosotros) (76).

Especifica, más tarde, el sentido de que en la Virgen María la redención no produce el efecto redentor: en modo alguno María fue redimida *pasivamente* (passive), sino *activamente* (active) (77).

Como se sabe, su posición hoy día se cataloga por algunos entre los simpatizantes de la co-redención *receptiva* del P. Köster y otros. ¿No será una explicitación más que evolución? (78).

El cargo principal —en el aspecto dogmático— que se ha hecho a la teoría del P. Alonso es el siguiente: los mismos documentos pontificios en que

---

(75) *PHILIPS G.*, en *EphThLov.* 36 (1960) 720-721.

(76) *ALONSO J. M., Perspectivas mariológicas de hoy y de mañana*, en *EphMar.* 1 (1951) 237.

(77) *ALONSO J. M., De quolibet debito a B. M. Virgine prorsus excludendo*, en *EphMar.* 4 (1954) 240-241: "Dicendum quod redemptio supponit aliquam relationem cum peccato, sed non necessario destruendo in propria persona, sed ut est destruendum in aliis. Prima relatio est omnium nostrum; secunda vero est relatio Christi et B. M. Virginis sub Christo, ad peccatum [...] non tamen passive, sed active, quatenus una cum Christo est Corredemptrix". Véase también: *De recta methodo statuenda in quaestione de debito peccati in B. V. Maria*, en *Virgo Immaculata...* Romae 1957, vol. XI, p. 447-455, sobre todo la p. 455.

(78) Véase, *ALONSO J. M., Redempta et corredemptrix, el problema y su solución*, en *Mar.* 20 (1958) 10-88.

él fundamenta su teoría parecen indicar claramente que la Virgen María también *passive* pertenece a los redimidos (79).

¿Nueva fórmula?

Como exponente de un laudable esfuerzo por llegar a una concordia entre los teólogos, presentamos el enfoque del P. Basilio de San Pablo, C.P.

Manteniendo intacta la línea seguida por la casi totalidad de los mariólogos españoles, es decir, atribuyendo a la Virgen Santa una cooperación "inmediata, eficaz, material y formal" —son términos del P. Basilio—, ofrece a los mariólogos, divididos sobre el *modo* de la co-redención mariana, una "nueva" fórmula de solución, un "nuevo camino" (80).

Se cimenta —dice— en datos bíblicos y patrísticos claramente consignados en las fuentes. Por eso no se trata de una explicación carente de sólida base.

Por otra parte, a juicio del autor y de otros, en las teorías presentadas por los mismos defensores de la co-redención, en su sentido más estricto, hay fallas, que merecen una decidida enmienda. A su entender, varias de las explicaciones dadas hasta el presente han carecido de fuerza probativa y ofrecen blancos a objeciones prácticamente insuperables, a causa del desacertado planteamiento de la cuestión fundamental: se trata de la *naturaleza de la redención objetiva.*

Desde el siglo XII, es decir, desde los primeros pasos de la teología especulativa, por así decirlo, hasta nuestros días, se ha dado a la redención una explicación antropocéntrica. Efectivamente, por influjo del *Cur Deus homo* de San Anselmo, como punto central, para la explicación de la redención, se tomó la *dignidad* altísima de Cristo Mediador, la naturaleza humana elevada a la unión hipostática. La redención consistirá en presentar al Padre ofendido un *precio,* un *rescate,* una obra infinitamente suficiente para pagar con creces, superabundantemente, la deuda que la humanidad había contraído al pecar; es decir, durante todos estos siglos, se ha puesto énfasis en el *opus operantis.* Y ello equivale a desviar el misterio de la redención del terreno religioso al moral, del sacramental al antropomórfico. En dicha explicación, lo formal de la redención será saldar la pena.

Muy distinto es el concepto de redención que nos ofrece la revelación. En efecto, un atento estudio de la Biblia y de los Padres —dice— nos indica que en el *opus operatum* hay que buscar la clave de la redención y ese *opus*

---

(79) Cf., e. g. *Fulgens Corona,* AAS 45 (1953) 581; *Ineffabilis Deus,* Coll. Lacensis, VI, p. 839.

(80) BASILIO DE SAN PABLO, C. P., *Hacia una común inteligencia de la corredención mariana,* en *EphMar.* 13 (1963) 193-252.

operatum, según esas fuentes, corroboradas por testimonios de los últimos Papas, consiste en el *sacrificio* de Cristo en la Cruz. Por algo la doctrina del sacrificio de Jesús pertenece al depósito de la fe (D. 938, 940). La redención esencialmente consiste en dicho *sacrificio*, insiste, citando al P. Filograssi. Otros aspectos de la redención —satisfacción, mérito—, están incluidos en el sacrificio.

El *opus operantis*, es cierto, sobraría para una redención perfecta, pero de hecho Dios dispuso para ello el *opus operatum*, el *sacrificio* del calvario como tal. La Pasión de Cristo, en cuanto sacrificio, y no precisamente en cuanto valor infinito de los méritos en cuanto procedentes de una dignidad infinita, nos obtiene el perdón, porque Dios ha vinculado dicho perdón al sacrificio que es redentor.

Llega a esta conclusión, fijándose que tanto en los sacrificios históricos en general, como en los levíticos, es dado distinguir tres elementos: el pueblo, por cuyo deseo y mandato se ofrece el sacrificio; la divinidad que lo acepta y el sacerdote que recibe y ofrece los dones presentados por el pueblo.

El orden de preeminencia será éste: Dios - pueblo - sacerdote.

Dios reclama el sacrificio, el pueblo gustoso hace entrega de los dones, que, a su vez, simbolizan la sumisión interior amorosa, el sacerdote (cuya dignidad personal no afecta a la esencia del sacrificio) hace de intermediario. Es decir, el *opus operatum* (donación externa, símbolo de la entrega interior: dispuesta y aceptada por Dios como tal) constituye lo esencial en el rito sacrifical, viniendo muy en segundo lugar el *opus operantis.*

En el sacrificio eucarístico se reúnen circunstancias especiales, ya que Cristo es a la vez el principal sacerdote, víctima y oferente. Y ese sacrificio, al mismo tiempo, es el sacrificio de la Iglesia. Al ofrecerse Cristo, ofrece e inmola a todos los miembros de su Iglesia: es doctrina propuesta por teólogos como De la Taille y ratificada por Papas como Pío XII.

Con otras palabras, el sacrificio de Cristo admite *asociación, participación...* de todos y de cada uno de los miembros del Cuerpo místico. Esto tiene lugar en el orden de la aplicación de la redención.

¿Será posible concebir una singular asociación, de una criatura singular, en el *fieri* del sacrificio redentor?

Teóricamente no se ve dificultad. Todo depende, en último caso, de la disposición divina.

De hecho, en la historia de la salvación, a través de las intervenciones o actuaciones de María, cabe descubrir el decreto divino que la *asocia* al sacrificio redentor, verificada en el Calvario, que la hace *cooperar* en dicho sacrificio *material* y *formalmente.* Lo material en el sacrificio de Cristo —y por lo tanto subordinadamente también en María— son los tormentos, las acciones externas; lo formal, sus disposiciones interiores de entrega como sacerdote y víctima.

Si es así, las actividades de María quedarán *insertadas* en el sacrificio de Cristo, *integrarán* el precio de la redención.

Y ello no hay que entenderlo —como con frecuencia sucede— como una suma de méritos para formar el precio del rescate. Es que no se trata de acciones morales, estrictamente personales; es decir, no se trata del *opus operantis*: en este aspecto, las acciones de Cristo son de infinito valor y no aceptan *agregados*. Se trata del sacrificio, del *opus operatum*, en que tiene entrada lo colectivo. Bajo ese aspecto cabe incorporación, en el sentido indicado.

El análisis del dato revelado (Lc. 1, 26-28), la idea de consorcio encerrada en el paralelismo Eva - María y propuesta por los RR. Pontífices, amén de una buena parte de los teólogos, permiten descubrir ese plan divino sobre María.

Dentro de esta idea de asociación al sacrificio, nada se opone a que el sacrificio de Cristo y aquello con que a ese mismo sacrificio concurre María sea algo "*per modum unius*", único sacrificio, aceptado por Dios. Es que la integración no es en el acto en cuanto procede de tal dignidad, sino en el sacrificio ofrecido, en el cual, de suyo, cabe inserción de muchos.

Así entendida, la inserción de esa participación material y formal de la Virgen será *intrínseca* y no, como muchos siguen afirmando, simplemente *extrínseca*.

Compendiando en pocas palabras, la teoría del autor, puede exponerse así: María santísima fue asociada por Dios al sacrificio redentor ("in fieri"), a modo como era asociado el pueblo hebreo a los sacrificios levíticos y el pueblo cristiano al sacrificio de la Misa. Pero como se trata de la asociación a la redención objetiva, los tesoros de esa redención nos llegarán también en atención a la asociación de nuestra Madre y Medianera.

Merece plácemes este nuevo esfuerzo, continuación, a nuestro juicio, del realizado, por ejemplo, por el P. Druwé y J. Dillersberger, que a su vez se apoyan en el realizado ya en su tiempo por el gran teólogo Scheeben. Estos concluirán a una cooperación no tan inmediata, como veremos en su lugar.

Sospechamos que en la explicación del P. Basilio, el P. Lennerz hallaría, en lo fundamental, los mismos reparos que para las otras explicaciones corredencionistas.

MARIOLOGOS FRANCESES Y BELGAS

No es posible pasar por alto sin dedicar unas líneas a algunos de los más destacados mariólogos de las naciones mencionadas.

J. BUR.

Es un conocido escritor, con marcada tendencia "eclesiotípica' y buen sintetizador de esa corriente (81).

Quiere también él contribuir con su aporte a la solución del intrincado problema que nos ocupa. Establece sin ambages: *ninguna causalidad eficiente* y *productiva* cabe atribuir a la Virgen María en el negocio de la redención objetiva, ya que Ella no forma en esa tarea un principio con Cristo, su actuación se mantiene al margen del acto redentor, es algo *extrínseco* al mismo (82). No obstante, sostiene que la Virgen intervino *inmediatamente* en la redención objetiva. ¿Cómo?

En cuanto que Ella, a causa de su *Fiat* pronunciado en la Anunciación y en el Calvario, mereció ser asociada a la obra redentora de Cristo mucho más íntimamente que los justos del A. Testamento que prepararon la venida del Mesías (83). Y ese *Fiat*, dado sin reservas, con plena adhesión al plan redentor, fue una condición puesta por el mismo Dios, para que se verificara la salvación del mundo (84).

Por consiguiente, el papel de María se reduce a ser *sólo causa dispositiva*, pero requerida por Dios para la redención objetiva, para la adquisición de las gracias *in actu primo*. Y con esta explicación, dice, se salva el concurso de María a la redención objetiva, sin que la unicidad de la redención en nada quede afectada (85).

Si el P. Alfaro, a decir del P. García Garcés, quedaba a "medio camino" (86), ¿qué no dirán los mariólogos, que opinan en esa forma, de nuestro mariólogo señor Bur? Pero también éste, no podía ser de otro modo, recibió sus plácemes (87).

El mismo P. Dillenschneider le reprocha dos cosas: primera, el haber afirmado demasiado, pues la obra de Jesucristo se hace *depender*, como condición, de ese *Fiat;* segunda, haber afirmado demasiado poco, pues no se ve cómo en esa *causa dispositiva* o condicional se halle una cooperación inmediata a la redención (88).

---

(81) BUR J., *Médiation Mariale*, Paris 1955.
(82) BUR J., o. c., p. 78-83.
(83) BUR J., o. c., p. 42.
(84) BUR J., o. c., p. 69 ss.
(85) BUR J., o. c., p. 90.
(86) GARCIA GARCES N., *A medio camino*, en *EphMar.* 9 (1959) 309-317.
(87) LAURENTIN R., *Supplement de la Vie Spirituelle* 37 (1957) 216.
(88) DILLENSCHNEIDER C., *Marie dans l'économie...* p. 257-259.

R. LAURENTIN.

Investigador de primera línea, de los que, en ese terreno, puede decirse que agotan la materia; su aporte, bajo este aspecto, ha sido muy eficiente para la mariología.

Tratemos de condensar su posición con relación a la co-redención mariana.

La Virgen es acreedora al apelativo de cooperadora a la salvación por dos títulos: en primer lugar, se lo merece por haber representado, en la Encarnación, al género humano, más concretamente a la Iglesia. Su concurso fue *activo,* se adhirió a la redención a verificarse por su Hijo. Fue en ese momento la representante ideal, la única capaz de hacerlo dignamente. Fue en ese instante "la cima de la humanidad necesitada de redención".

Se lo merece, en segundo lugar, por su actuación en el Calvario, en donde representó asimismo a la humanidad. Pero ya aquí, en segundo lugar, dado que, a partir de la Encarnación, estaba en el mundo el representante perfectísimo del género humano, el Mediador, Cristo. Junto a El colabora la Virgen en calidad de pura criatura, en calidad de redimida, en calidad de "mujer", siendo su colaboración "interior" en el terreno de la fe y la caridad. "Su oblación es integrada al sacrificio de la Cruz como la oblación de los fieles es integrada al sacrificio de la Misa" (89).

Bien que la actuación de María tiene similitud con la actuación de la Iglesia, en cuanto la comunidad de los fieles coopera con la gracia de Cristo por la fe y la caridad, se distingue de ella, sobre todo, porque *intervino activamente en la redención objetiva.*

Siempre en la línea del P. Dillenschneider, da fisonomía propia a los detalles mencionados (90).

G. PHILIPS.

Es de las plumas más ágiles que escribe sobre mariología. Se destaca por un equilibrio sorprendente. Una fina ironía salpica a veces sus juicios. Quien haya seguido sus recensiones y artículos de los 25 últimos años, habrá advertido en él una notable evolución. Al comienzo de este período negó abiertamente la cooperación inmediata de la Virgen a la redención objetiva (91). En el fondo parecía sostener la tesis de Goossens y Lennerz, sin la rigidez de éstos. En 1953 (92) se muestra sumamente cauto. Concede gustoso que Ma-

---

(89) LAURENTIN R., *Court traté de théologie marial...* p. 90.

(90) Cf. LAURENTIN R., *Rôle de Marie et de l'Eglise dans l'oeuvre salvifique du Christ,* en *Etudes Mar.* 10 (1952) 43-62.

(91) Véase más adelante: *Respuesta negativa*: Bibliografía: *Philips.*

(92) PHILIPS G., *Perspectives mariologiques*: *Marie et l'Eglise.* Essai bibliographique 1951-1953, en *Mar.* 15 (1953) 458 ss.

ría cooperó aproximadamente a la redención, pero, afirma, no es lícito sostener que Ella forma con Cristo, bien que subordinadamente, un "único principio de salvación". El único Salvador es Cristo. Todo lo que sea *agregar* algo a la obra redentora, aunque sea de simple "ornato", nos lleva a tener que dar mil explicaciones, con peligro de confusión. Aunque concede que a María debemos colocarla "del lado de Cristo", con sus restricciones niega prácticamente la tesis de los llamados "maximalistas". He aquí otra restricción: la co-redentora no tuvo una causalidad eficiente en una parte de la redención. Continúan las puntualizaciones: el papel de María no se limita a la simple aplicación de las gracias (tesis minimalista), ni tampoco a la simple aceptación pasivo-activa de la redención, al estilo de Köster y compañía; la Virgen María participó, en realidad, próximamente en la adquisición de las gracias (93).

Es decir, para no equivocarnos con frases aisladas, como la última, es menester tener en cuenta la mentalidad del autor, tal como la descubre el contexto anterior. Tengámoslo asimismo en cuenta para justipreciar algunas afirmaciones de uno de sus últimos artículos (94).

La Mediación de María —afirma— a diferencia de la mediación de la Iglesia, no se limita a la aplicación de los medios de salvación, pues en forma única en absoluto contribuyó a la constitución del precio de nuestro rescate, es decir, en frase de los teólogos, cooperó con Jesús inmediatamente a la redención objetiva.

Es demasiado evidente —dice en otro lugar— que ni María ni la Iglesia son fuentes o instrumentos de redención, sino porque Dios quiso valerse de ellas. La Virgen no existe al margen de la Iglesia; es miembro de ella. Se trata de dos figuras inadecuadamente distintas. Pero la Mediación de la Virgen y la de la Iglesia —la capacidad de influir recíbenla ambas del Verbo Encarnado— se diferencian notablemente: La Virgen hace nacer a Cristo en la tierra; la Iglesia hace que nazca espiritualmente en las almas...

Corresponde a María una misión que en manera alguna puede convenir a la Iglesia como institución: el dar a Cristo la existencia terrestre y cooperar con su consentimiento a la redención universal. Y María vivirá su *Fiat* con singularísima intensidad y eficacia en el Calvario.

Ese oficio cúmplelo María antes de que exista la Iglesia, como distribuidora de los medios de salvación. En este aspecto María es la Iglesia antes que la Iglesia y ejerce por sí un oficio de Madre verdadera desde entonces. Siendo Madre de la gracia, es también Madre de la Iglesia.

Nos hemos detenido un tanto en citar pensamientos relativos al paralelismo Iglesia - María, para que se vea el sentido en que lo interpreta uno de

---

(93) PHILIPS G., *Perspectives...* p. 465-467, 477.
(94) PHILIPS G., *Marie et l'Eglise*, en *Revue du Clergé Africaine*, 1958 sept.

los representantes más genuinos de la corriente franco - belga, interpretación tan distinta, como veremos, de los principales representantes de la escuela alemana.

M. J. NICOLAS, O.P.

Vigoroso teólogo de la escuela dominicana, se ha destacado en mariología. Es de los que, como Laurentin, Philips y toda la corriente que se mueve en torno a Dillenschneider, patrocinan una co-redención *de congruo,* con muchas limitaciones. Prueba así el *hecho* de la co-redención.

Se da —nos dice— una estrecha relación entre la mediación adquisitiva de María y su intervención actual. Porque contribuyó a la adquisición del tesoro de salvación en el Calvario, tiene derecho a la distribución, a semejanza de Cristo, aunque subordinadamente.

Pero María santísima ya aparece como medianera en la encarnación. La maternidad divina, que la coloca en una situación privilegiada entre todas las criaturas, relacionándola íntimamente con el orden hipostático, da pie a un *consorcio* peculiar con su Hijo en la obra redentora. En la encarnación, María prestó su consentimiento a toda la redención (95). Argumentación, como se ve, bien del estilo del Can. Bittremieux y de su escuela. La discrepancia se manifiesta al exponer el *modo* de la co-redención.

E. DRUWE, S.I.

Al exponer la solución del P. Basilio de San Pablo, hemos indicado que el P. Druwé, especialista y expositor del pensamiento de Scheeben, enfocaba también la mediación de la Virgen desde el mismo punto de vista: el aspecto sacrifical de la redención (96).

Después de historiar el planteamiento de la redención, que el P. Basilio llamaba "desplazamiento de la cuestión", insiste con Scheeben en el punto central: en todo sacrificio toma parte, además del ministro (y éste en calidad de delegado), la comunidad de los fieles. Se trata de la actuación más perfecta de la virtud de religión y de consiguiente también del culto social y público. Nos enfrentamos con un compromiso o participación intrínseca.

Y ello tuvo lugar especialmente en el sacrificio del Calvario, en el que Cristo fue oferente principal, en quien místicamente se ha hallado representado el género humano.

---

(95) NICOLAS M. J., O. P.: véase el desarrollo en sus producciones citadas en la lista B. de autores: NICOLAS.

(96) DRUWE E., S. I., *La médiation universelle de Marie,* en *Maria* (H. DU MANOIR, S. I.), I, Paris 1949, p. 419-572. Su posición peculiar págs. 522-533.

Esta forma de redención realizada históricamente por el Verbo Encarnado, en realidad obedece a un decreto divino. Al mismo decreto obedece también el que participara la naturaleza humana, representada por la Doncella de Nazaret, quien recibió la misión de dar ese consentimiento (el *Fiat* de la Encarnación) en nombre de la humanidad; comenzaba desde entonces a preparar la futura víctima del sacrificio.

También en el Calvario tuvo su misión: esa hostia, ofrecida ya por Ella mediante el *Fiat* de la Anunciación, la ofrece allí de nuevo, a manera como solía presentar el pueblo hebreo del A. Testamento la víctima expiatoria al sacerdote. Lo característico de la cooperación mariana consiste en que fue Ella la única representante de la humanidad y en que, en calidad de tal, concurrió directamente al acto de la redención "in fieri". A eso se reduce su intervención.

La oblación del único sacrificio, en cuanto precio, lo hizo el único Redentor y Mediador. Nada se agregó al mismo de parte de María.

Como se ve, partiendo del mismo fundamento, los Padres Druwé y Basilio de San Pablo llegan a una participación de la Virgen bien distinta en el sacrificio supremo de la redención.

RESUMEN DE LOS PUNTOS DE VISTA

Las respuestas afirmativas, a grandes rasgos, parece que las podemos reducir a las siguientes proposiciones:

1.a— La Virgen María contribuyó a la redención objetiva, al menos como causa *dispositiva.* En esto están conformes todos.

2.a— María santísima contribuyó *activamente* a esa obra. Su colaboración se inició con el *Fiat* de la Anunciación y culminó en el Calvario. (También en esto todos están de acuerdo, con excepción de Bur).

3.a— El *Fiat* de Nazaret fue una cooperación *inmediata* y *eficaz* a la redención; con ello la Virgen se hizo acreedora al título de Co-redentora. Se entiende que ese Fiat ya nunca se retractó, sobre todo en el Calvario. La corriente del P. Dillenschneider insiste en este punto y para no pocos a *eso* se reduciría, en última instancia, el papel de María en la redención objetiva. Con todo, para muchos de los que integrarán la lista que vamos a dar, aunque al *Fiat* atribuyan la máxima importancia, ello no bastaría para adjudicar, en sentido riguroso, a María el título de Co-redentora. En todo caso, este título implica mucho más.

4.a— La redención, por voluntad divina, se debió de hecho a la Pasión de Cristo y a la compasión de María, formando ambos un solo principio. Base: María, en absoluta dependencia de su Hijo, fue asociada a su obra redentora: concurrió a la misma oficialmente, no como persona privada. (No comparte, naturalmente, esta posición, la corriente de Dillenschneider. La patrocina en cambio una parte notable de la lista que viene a continuación).

5.a— Y si la co-redención la tomamos desde otro ángulo de visión, es decir, si nos fijamos en la cooperación *meritoria* de la Virgen, se afirma que el *tesoro de gracias*, por el que se realizó la redención, se debe a los méritos de Cristo Redentor y a los méritos de su asociada, la Virgen Santa. (Los adherentes para esta fórmula son más o menos los mismos que para la proposición anterior).

En estos puntos se compendian las posiciones sostenidas por los autores de nuestros días. En general nos dicen sus representantes, cada uno dentro de su peculiar punto de vista, que no hacen otra cosa, al darnos esos resultados, que traducir el pensamiento de los Romanos Pontífices de los últimos tiempos. Está demás decir que tratan de justificar también su tesis por las fuentes de la revelación.

El P. Köster, refiriéndose sobre todo al contenido de la 4.a y 5.a proposiciones (97), criticándolas, las expone con expresiones más fuertes: entre María y Cristo —dice— hay una *causalidad colateral*, es decir, se da un principio adquisitivo de la vida sobrenatural: la parte de Cristo y de María "in unum quid eiusdem speciei conflentur" (98). La cooperación de María al pie de la Cruz estaba preordenada a la verificación de *una* redención, "simul cum Christo"; esa cooperación será "del mismo valor objetivo" = causalidad objetiva (99).

---

(97) KOSTER H., *Quid iuxta investigationes hucusque peractas tanquam minimum tribuendum sit B. M. Virgini in cooperatione eius ad opus Redemptionis*, en *Maria et Ecclesia*, II, Romae 1959, p. 24-27.

(98) KOSTER H., ibid. p. 24.

(99) *Ibid.* p. 26. Nos parecen exageradas algunas de esas expresiones, pero en el fondo quieren decir lo mismo que las usadas por nosotros, al resumir el pensamiento de los co-redencionistas estrictos. Parecidas en *SCHMAUS M., Teología Dogmática*, t. VIII: *La Virgen María*, Madrid 1961, p. 329. No menos fuertes son las expresiones del *P. SEBASTIAN F., C. M. F., La cooperación de María al misterio de la Redención*, en *EphMar.* 12 (1962) p. 8. Según él, quienes ven la esencia de la redención en el valor *meritorio* y *satisfactorio* de la muerte de Cristo, y creen poder atribuir a la Virgen una participación intrínseca en la Redención, han de concebir la naturaleza de la Co-redención mariana como una *añadidura* de un mérito universal de María, que, *sumado* al de Cristo, redime a la humanidad, mereciendo para ella el perdón. Hay, dice, variedad en la explicación de esa *adición*, pero todos utilizan los mismos fundamentos y esquemas generales. "Esta era —dice— hasta hace pocos años, la mentalidad con que todos los teólogos prueban la corredención", p. 8.

No acertamos a entender lo que quiere decir el *P. GARCIA GARCES, EphMar.* 9 (1959) 315, cuando, resumiendo los puntos básicos del trabajo del P. Alfaro, escribe: "Todo esto es indudable [. . .] podemos asegurar que, entre cuantos partidarios de la corredención verdaderamente objetiva, inmediata y eficaz hemos tratado, no conocemos uno que no parta de esa base". Y los puntos básicos son: "Que Jesucristo es único Salvador; que Cristo y María no forman un principio único y total de salvación, porque María "nullo modo componit cum Christo", es decir, no es causa coordinada con Cristo; nada añade que se ponga en la línea del mérito de Cristo".

Y va la *lista bibliográfica* en este orden:

A.– Autores que defienden el mérito de condigno.

B.– Autores que, en una u otra forma, sostienen las proposiciones anteriores, total o parcialmente.

Pero en esta segunda lista hay muchos, como los que hemos venido en llamar de la corriente del P. Dillenschneider, aun cuando no pocos puedan discrepar de él en detalles, que están de acuerdo o aceptan las proposiciones 1.a, 2.a y 3.a. Lo expresaremos con el agregado: *corriente Dillenschneider.*

Al no decir nada, se entiende que los autores citados admiten también las proposiciones 4.a y 5.a.

Con este método, nos arriesgamos a incurrir en defectos de apreciación en algunos casos particulares. Pedimos ya disculpas. Pero creemos, en general, ayudar al lector, a pesar de las deficiencias que pudieran deslizarse.

En algunos casos condensaremos en cuatro frases la mente de algunos autores, por creerlo muy conveniente dado el caso particular.

Nota Bene.

No hay por qué recordar que los autores que van en la lista A admiten, en general, el sentido de las proposiciones 4.a y 5.a.

A. DEFENSORES DEL MERITO DE CONDIGNO

a) Lebon I	"La Bienhereuse Vierge Marie, Médiatrice de toutes les grâces", en *La vie diocésaine* (Bulletin du Diocèse de Malines), 10 (1921) 257-267; 431-444.
Lebon I	"L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale", en *RechThAncMed* 2 (1939) 129-159.
Lebon I	"Come je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation Mariale", en *EphThLov* 16 (1939) 655-744.
Lebon I	"La corédemption mariale. Réponse à quelques objections", en *Revue diocésaine de Namur* 11 (1957) 589-603.
Lebon I	"Sur la doctrine de la médiation mariale", en *Angelicum* 35 (1958) 3-35.

b) Siguen a Lebon:

Leloir L., O. P.	*La médiation mariale dans la théologie contemporaine,* Bruges 1933, p. 125-127.
Becqué M., C. SS. R.	*Marie médiatrice,* Tournai 1950, p. 43-46.
Thomas J.	"Quelle est la meilleure structure interne d'un traté théologique de Mariologie?", en *Journées sacerdotales mariales,* Dinant 1951, p. 116-124.
Geenen G., O. P.	En *Angelicum* 29 (1952) 417-418.
Ploumen P., S. I.	"Op welke grond en in welke zin noemen we Maria Medeverslosseres?" en *Maria-Congres,* Maestricht 1947.
Ploumen P., S. I.	"Maria's verdiensten voor het mensdom", en *Werlgenootschap van katholieke Theologen in Nederland,* Jaarbock 1949, 90-116.
Bartolomei T. M., O.S.M.	"La qualità del merito sociale di Maria", en *EphMar* 6 (1956) 157-161.

N. B. Bien afirma el P. BARAUNA (100) que el influjo de Mons. Lebon ha sido y sigue siendo enorme, sobre todo en las Sociedades Mariológicas francesa, canadiense y norteamericana.

Recordemos que la esencia de su doctrina —prescindimos aquí del *modo* como lo explica— se reduce a esto: entre el Redentor y la Virgen María hubo tal solidaridad que, entre ambos, forman un mérito de estricta justicia, un único principio de rescate; *per modus unius,* María nos mereció de *condigno* cuanto nos mereció Jesucristo.

c) *Crítica.*

Roschini G., O.S.M.	"Analisi critiche. La doctrine de la Médiation Mariale de Mons. Lebon...", en *Mar.* 2 (1940) 425-432.

---

(100) *BARAUNA G.,* De natura corredemptionis mariae in Theologia Hodierna (1921 - 1958), Romae 1960, p. 52 ss.

Bittremieux J. "Il movimento mariologico dal 1939 al 1942", en *Mar.* 5-8 (1943-1945) 11-57.

Philips G. "Problèmes de la théologie mariale", en *Mar.* 11 (1949) 34.

Dillenschneider C., C. SS. R. *Marie au service de notre rédemption*, Hagenau (1947) p. 392-395; cf. p. 328.

Laurentin R. "Suplément de la Vie Spirituelle" 37 (1956) 212.

Baraúna G., O.F.M. "O Estado Atual da Controvérsia sôbre a Coredençao Mariana", en *Revista eclesiástica Brasileira* 20 (1960) 306-310.

Havet J. "La théorie de Mgs. Lebon sur la corédemption mariale", en *RevDiocNam* 11 (1957) 345-381: recalca el defecto que, a su juicio y el de muchos, es capital: adolece de *moralismo*, de *juridicismo;* dirán otros, de *antropomorfismo*. Aunque la reacción desde el principio fue muy fuerte, hasta el punto de escribir alguien hace muy poco que su influjo sigue siendo "pernicioso", con todo hemos indicado que sigue teniendo su posición fervientes partidarios.

d) *Otros autores que sostienen el mérito de condigno.*

Aldama De J. A., S.I. "Cooperación de María a la redención", en *EstMar.* 2 (1943) 179-193.

Balić C., O.F.M. "Die Coredemptrixfrage innerhalb der franziskanische Theologie", en *Franziskanische Studien* 39 (1957) 218-287.

Balić C., O.F.M. "Die sekundäre Mittlerschaft der Gottesmutter. Hat Maria die Verdienste Christi für uns de condigno mitverdient?', en *Wissenschaft und Weisheit* 4 (1937) 1-22.

Balić C., O.F.M. "La Corédemption de Marie. Le problème central de la mariologie contemporain", en *Pour le centenaire de Lourdes* (Malo O.F.M.), Montréal 1958, p. 105-109.

Bartolomei T.M., O.S.M. "La qualità del merito di Maria", en *EphMar* 6 (1956) 129-161.

Bartolomei T.M., O.S.M. "La maternità divina di María in se stessa e come primo e supremo principio della Mariología", en *Divus Thomas* (Piac.) 60 (1957) 160-193: *de condigno ex condignitate,* con el P. Llamera.

Bittremieux J. . "Il movimento mariologico dal 1939 al 1942", en *Mar.* 5 (1943) 35-37: dice que el mérito de condigno puede sostenerse. Veinte años atrás negaba del todo tal posibilidad.

Colomer L., O.F.M. "Cooperación meritoria de la Virgen a la redención", en *Estudios Mar.* 2 (1943) 155-177.

Cuervo M., O.P. "La gracia de la Medianera y su cooperación objetiva en el misterio de nuestra redención", en *La Vida sobrenatural,* 2 (1940) 89-102.

Cuervo M., O.P. — "Sobre el mérito corredentivo de María", en *Estudios Mar.* 1 (1942) 327-352.

Cuervo M., O. P. — "Inmaculada y corredentora", en *La Ciencia tomista* 45 (1954) 421-440.

Gallus T., S.I. — "Ad 'principium materiale' redemptionis obiectivae", en *Divus Thomas* (Piac.) 57 (1954) 230-261. Véase la nota (40) de este nuestro trabajo.

Fernández A., O.P. — "De Mediatione B. Virginis secundum doctrinam Divi Thomae", en *La Ciencia Tomista,* 20 (1928) 145-170.

Friethoff C., O.P. — *De Alma Socia Christi Mediatoris,* Romae 1936, p. 75-77: aquì es decididamente contrario al mérito de condigno. Más tarde lo admitió: cf. Bittremieux, en Mar. 11 (1949) 348.

García Garcés N., C.M.F. — *Mater Corredemptrix,* Romae 1940, p. 209.

García Garcés N., C.M.F. — "Orientaciones mariológicas, o los estudios marianos en nuestros días", en *Estudios Mar.* 1 (1942) 355-387.

Gauthier R., C.S.C. — "La nature du mérite corédempteur de Marie", en *Maria et Ecclesia,* IV, Romae, 1959, p. 343-351: defiende con tesón el mérito "ex condignitate".

Grabić P., O.F.M. — "Theologicae considerationes de natura mediationis B.M. Virginis", en *Collectanea Franc. Slavica.* Acta II Congressus, Sibenici 1940, p. 87-102. Defiende la posición del P. Balić y, con importantes correcciones, la de Mons. Lebon. Ofreció María, como Diaconisa (!), "idem sacrificium" p. 90.

Llamera M., O.P. — "La maternidad espiritual de María. Su razón, naturaleza y trascendencia", en *Estudios Mar.* 3 (1944) 67-162.

Llamera M., O.P. — "María, Madre corredentora, o la maternidad divino-espiritual de María y la corredención", en *Estudios mar.* 7 (1948) 145-196.

Llamera M., O. P. — "El mérito maternal corredentivo de María", en *Alma Socia Christi,* IV, Romae 1951, p. 84-140.

Sauras E., O.P. — "Causalidad de la cooperación de María en la obra redentora", en *Estudios Mar.* 2 (1943) 319-358.

Roschini G., O.S.M. — "On the nature of the corredentive merit of the Blessed Virgin", en *Mar.* 15 (1953) 284-287: aquí, lo mismo que G. Philips ("Perspectives mariologiques: Marie et l'Eglise", en *Mar.* 15 (1953) 477-480) afirma que la posición de Llamera es sólida. Antes fue decididamente contrario al mérito de condigno. Estos dos Autores (Philips lo repite cada día más) creen que se trata de una cuestión verbal. Los defensores de dicho mérito en general no están de acuerdo con esa apreciación. Y les damos la razón.

Vacas F., O.P. — "María Corredentora pudo merecer *de condigno ex condignitate*", en *Bol. eclesiástico de Filipinas,* 18 (1940) 719-729.

INFORMACIONES:

Bartolomei T. M.., O.S.M. "La qualità del merito di Maria", en *EhpMar:* ahí una larga lista de autores antiguos y modernos: p. 129-130.

Baraúna G., O.F.M. *De natura corredemptionis matianae in theologia hodierna* (1921-1958), Romae 1960 p. 13-91.

Laurentin R. "Le mouvement mariologique à travers le monde", en *La Vie Spirituelle* 86 (1952) 179-189.

Sebastian W., O.F.M. *De B. Virgine Maria universali gratiarum mediattrice.* Doctrina franciscanorum ab anno 1600 ad annum 1730, Romae 1952.

B. DEFENSORES DE LA CORREDENCION INMEDIATA

Alameda S., O.S.B. *María, segunda Eva.* Tratado teológico-biográfico sobre la Santisima Virgen, Vitoria 1956.

Aldama J. A. (de), S.I. *Mariología,* Madrid 1956 (Biblioteca Autores Cristianos, 3.a ed.).

Aldama J. A. (de), S.I. "Posición actual del Magisterio eclesiástico en el problema de la corredención", en *Estudios Mar.* 17 (1958) 45-75.

Aldama J. A. (de), S.I. "De relatione B. M. Virginis ad Redemptionem Christi comparative instituta inter ipsum et fideles, seu homines", en *Maria et Ecclesia,* II, Romae 1959, p. 119-136.

Alfaro J., S.I. *Adnotationes in tractatum De Beata Virgine Maria* (Schemata lectionum), Romae 1958, p. 173-200.

Alfaro J., S.I. "Significatio Mariae in Mysterio Salutis", en *Maria et Ecclesia,* IV, Romae 1959, p. 283-313. Véase síntesis, atrás.

Alonso J. M., C.M.F. "Redempta et corredemptrix, el problema y su solución", en *Mar.* 20 (1958) 10-88: El *Fiat* mariano no solamente hace posible la "redención", sino que la realiza efectivamente. Véase breve síntesis en la sección anterior.

Aubron P. "La médiation universelle de la St. Vierge", en *NouvRevThéol.* 1938.

Basilio de San Pablo, C. P. "Hacia una común inteligencia de la Corredención mariana", en *EphMar,* 13 (1963) 193-252.

Bélanger M., O.M.I. "Necesité de la Vierge Marie dans la présente économie du salut", en *Alma Socia Christi,* II, Romae 1952, 74-86.

Bélanger M., O.M.I. "De Maria, Ecclesiae vicaria", en *María et Ecclesia,* II, Romae 1959, 101-113. Véase atrás: *Soc. Mariol. Canadiense.*

Bello L., O.F.M. *De Maria omnium gratiarum mediatrice.* Epistula ad universos Fratres suae curae subiectae directa, 17 aprilis Romae 1938. Fue General de la Orden Franciscana en esa fecha. Es Co-redentora. Adquirió todas las gracias "formaliter et proxime" en estrecha unión con Cristo. Es opinión tradicional en su Orden, todos sus miembros la profesaron. ¿No será afirmar demasiado?

Bernard R., O. P. — *Le Mystère de Marie*, Bruges 1954: cf. pgs. 321-341.

Bernard R., O. P. — "Le mérite immense de Marie sur la terre", en *La Vie Spirituelle* 25 (1930) 209-225.

Bertetto D., S.D.B. — *Maria corredentrice.* La cooperatione prossima e immediata di Maria alla redenzione cristiana, Alba 1951.

Bittremieux J. — *De mediatione universali B. Mariae Virginis quoad gratias*, Brugis 1926.

Bittremieux J. — "Adnotationes circa doctrinam B. M. V. corredemptricis in documentis Romanorum Pontificum", en *EphThLov.* 16 (1939) 745-778.

Bittremieux J. — "De congruo promeruit nobis B. Virgo quae Christus de condigno promeruit", en *EphThLov.* 8 (1931) 422-436.

Bittremieux J. — *Doctrina mariana Leonis XIII*, Brugis 1928 (a vía de complemento, véase la nota 41 de este nuestro trabajo).

Borzi H. — *Maria, hominum corredemptrix*, Brugis 1931.

Bover J.M., S.I. — "B. V. Maria hominum corredemptrix", en *Greg.* 6 (1925) 537-569.

Bover J.M., S.I. — "Maria Mediatrix", en *EphThLov.* 7 (1929) 439 ss.

Bover J.M., S.I. — "Singulari tuo assensu mundo succurristi perdito", en *Mar.* 2 (1940) 329-361.

Bover J.M., S.I. — "Cooperatio remota in ordine physico ad obiectivam redemptionem (Crisis sententiae P. Lennerz", en *Analerta sacra Tarraconensia* 13 (1940) 5-45.

Bover J.M., S.I. — *Deiparae Virginis consensus corredemptionis ac mediationis fundamentum*, Matriti 1942.

Bover J.M., S.I. — *Maria mediadora universal o soteriología mariana estudiada a la luz de los principios marianos*, Madrid 1946.

Bover J.M., S.I. — "De via theologorum concordiae assequendae in quaestione de mariana corredemptione", en *Mar.* 11 (1949) 385-397. Y no reproducimos la lista completa de sus producciones. Su influencia, en España especialmente, fue muy grande. Cultivó mucho la especulación, partiendo naturalmente de datos de la tradición. Dio relieve como ninguno al *Fiat* de la Anunciación, pero no se detuvo ahí: es de los co-redencionistas más entusiastas. Individuos que participan del mismo entusiasmo, quizás hoy adjudiquen a su *modo* de explicar la co-redención mariana los términos de "juridicismo", "moralismo", "antropomorfismo".

Boyer C., S.I. — *Synopsis praelectionum de B. M. Virgine*, Romae, 1946.

Boyer C., S.I. — "Réflexions sur la corédemption de Marie", en *Alma Socia Christi*, I, Romae 1952, p. 1-12. Defiende la co-redención inmediata y formal, pero *de congruo*.

Bur J.	*Médiation Mariale*, Paris 1955. Véase atrás lo que puntualizamos sobre su teoría. La Virgen nada puso de *activo* en la redención, su cooperación sólo fue *dispositiva.*
Campana E.	*Maria nel dogma cattolico,* ed. 4.a, Romae 1935. De la línea de Mons. Bittremieux.
Canice F., O.M. Cap.	*Mary's study of Mother of God.* Dublin 1935: de la línea de Bittremieux.
Carol J.B., O.F.M.	"The theological Concept of Mediations and Co-Redemption", en *EphThLov.* 14 (1937) 642-650.
Carol J.B., O.F.M.	"Episcopatus catholicus et B. M. Virginis Co-redemptio", en *EphThLov.* 16 (1939) 801-828.
Carol J.B., O.F.M.	"Pio XII e la corredenzione di Maria", en *Mar.* 1 (1939) 361-364.
Carol J.B., O.F.M.	"Utrum B. Virginis Co-redemptio sit in S. Scriptura formaliter revelata", en *Mar.* 1 (1939) 283-326.
Carol J.B., O.F.M.	*De Corredemptione Beatae Virginis Mariae,* Romae 1950. Queda mucha producción de este decidido partidario de la co-redención objetiva y formal e inmediata por citarse. La última obra citada es la fundamental del Autor. Dura crítica le hace R. LAURENTIN, en *La vie spirituelle* 8 (1952) 118 ss.
Cole W.	*The Spiritual Maternity of Mary according to the Writings of Father W. J. Chaminade,* Frib. 1958 (tesis doctoral). Por el *Fiat* puede llamarse co-redentora.
Colomer L., O.F.M.	*La Virgen María,* Barcelona 1935.
Colomer L., O.F.M.	"Cooperación meritoria de la Virgen a la redención", en *Estudios Mar.* 2 (1943) 155-177: co-redencionista en sentido clásico, tipo Bittremieux.
Crisóstomo de P., O. M. Cap.	"La corredención mariana en el Magisterio de la Iglesia" en *Estudios Mar.* 2 (1943) 89-110.
Crisóstomo de P., O. M. Cap.	"La corredención en la moderna bibliografía francesa", en *Estudios Mar.* 17 (1958) 349-364.
Deneffe A., S.I.	"Mariae in opere redemptionis cooperatio", en *Greg.* 8 (1927) 3-22.
Deneffe A., S.I.	"Maria, die Mittlerin aller Gnaden", en *Scholastik* 4 (1929) 321-351.
Dillenschneider C., C.SS.R.	"Le problème du comérite médiateur de la Vierge dans l'économie divine", en *Etudes Mariales* 2 (1936) 127-191.
Dillenschneider C., C.SS.R.	*Marie au service de notre rédemption,* Hagenau 1947. *Pour une corédemption mariale bien comprise,* Romae 1949.
Dillenschneider C., C.SS.R.	*Le mistère de la coredemption mariale.* Théories nouvelles. Exposé, appréciation, critique, synthèse constructive, Paris 1951.

Dillenschneider C., C.SS.R.	*Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère mariale,* 1954.
Dillenschneider C., C.SS.R.	*Marie dans l'économie de la création rénové,* Paris 1957. N. B. Admirado y combatido, como Lebon; pero, como hemos visto en su lugar, milita en el extremo opuesto (dentro del grupo co-redencionista, se entiende). Su actitud, al parecer, tímida, entre otros muchos, la hace notar H. BARRE, en *Mar.* 14 (1952) 264-265. Véase también P. CRISOSTOMO DE PAMPLONA, en el lugar citado en esta lista. El mismo P. LENNERZ escribió contra él expresamente, "De cooperatione B. Virgins in ipso opere redemptionis", en *Greg.* 28 (1947) 574-597; 29 (1948) 118-141.
Dillersberger J.	*Das neue Wort über Maria,* Salzburg 1947. En el fondo su posición parece ser la de DRUWE: véase Druwé. Punto peculiar: Así como en el A. Testamento el pueblo hebreo presentaba las víctimas a los sacerdotes y *delegaba* a ellos para que en su nombre ofrecieran los sacrificios, así María, al pie de la Cruz, en nombre de todos los hombres, *ordenó* a su Hijo, para que ofreciera el sacrificio, que sólo El podía ofrecerlo. En la actual economía esa delegación fue indispensable para que el sacrificio del Calvario fuera nuestro sacrificio. Véase cómo lo critica DILLENSCHNEIDER, *Pour une corédemption...* p. 125 ss.
Druwé E., S.I.	"La Médiation universelle de Marie", en *Maria* (DU MANOIR, S. I.), I., Paris 1949, p. 419-572: véase atrás la exposición de su teoría.
Ferland A., P.S.S.	"Le caractère marial de la rédemption", en *Alma Socia Christi,* II, Roma 1952, 87-92.
Ferland A., P.S.S.	"Le mérite corédemptrice d'hypercongruité de la Trés Sainte Vierge", en *Maria et Ecclesia,* IV, Romae 1959. Puede colocársele más bien entre los corredencionistas propiamente dichos o de la proposición 4.a y 5.a, aunque no se lo ve muy definido.
Frénaud G., O.S.B.	"La nouvelle Eve 'adiutorium simile sibi' du nouvel Adam", en *Etudes Mariales* 15 (1957) 37-59.
Friethoff C., O.P.	*De alma Socia Christi Mediatoris,* Romae 1936. Su posición, en cuanto al mérito de condigno, no es muy definida.
Gagnebet R.M., P.S.S.	"Dificultés sur la corédemption: principes de solución?" en *Alma Socia Christi,* II, Romae 1952, p. 13, 20. Corriente Dillenschneider.
Gagnon E E,.P.S.S.	"Maternité divine et corédemption", en *Alma Socia Christi,* II, Romae 1952, p. 49-60: acepta el *hecho* de la co-redención y lo explica por la unión maternal en el amor y el dolor, siendo ello eficaz colaboración.

García Garcés N., O.M.F. *Mater coredemptrix seu de possibili illatione a spirituali maternitate B.M.V. ad formalem eius corredemptionem*, Taurini-Romae 1940.

García Garcés N., O.M.F. "Cooperación de María a la redención", en *EphMar.* 2 (1943) 195-249.

Gervais J., O.M.I. "La Mère de tous le vivents. l'Eglise et Marie", en *Marie* (Nicolet), janv.-févr. 1953: Corriente Dillenschneider.

Guindon H., S.M.M. "Compassion corédemptrice", en *Alma Socia Christi*, II, Romae 1952, p. 61-73. Coofreció con Cristo el sacrificio del Calvario, mereciendo el rescate. Parece debérsele catalogar más bien en la corriente de Bittremieux.

Guéraud des Lauries M. L., O.P. "L'immaculée conception, clé des privilèges de Marie", en *RevThom* 55 (1955) 477-518; 56 (1956) 43-87. Ningún hombre puede directamente intervenir en la redención de otro hombre. Cabe colaborar mediante el Redentor. Para ello los actos de la criatura tendrían que ser como *introducidos* en la voluntad de Cristo. Ello ocurrió con María, co-redentora, que implica un influjo en la voluntad humana de Cristo. Influyó, como aparece en Caná y en el Calvario. Pero ese influjo no afecta a la autonomía de Cristo Redentor, pues sólo influyó en la voluntad que corresponde o se mueve por la ciencia adquirida. Existe además la ciencia de visión y la infusa en Cristo, con perfecta armonía entre las tres y subordinación. Sólo así pudo la Virgen participar, sin menoscabo del Unus Mediator, en la redención objetiva.
Antropomorfismo, le han replicado fuertemente algunos. Crítica directa en DILLENSCHNEIDER, *Marié dans l'économie...* p. 167 ss.

Hürt F., S.I. "De cooperatione qualficata in delictis officialibus", en *Periodica de re mor., canonica et liturgica* 38 (1949) 321-342. Explica así el *hecho de la co-redención* (parte de este supuesto): Los actos de María no afectan directamente los efectos de la redención. María es co-redentora, porque Cristo, Redentor, quiso que su Madre participara en su obra, *incluyó* en su voluntad la voluntad de cooperar de la segunda Eva, pero sin que su intervención se sumara como elemento distinto a la obra redentora. Antropomorfismo y, según tal vez la mayoría, ni el concepto de co-redención, siquiera en sentido de Dillenschneider.

Ildefonso de la Inmaculada, O.C.D. "El misterio de la corredención", en *Maria et Ecclesia*, IV, Romae, 1959, p. 167-218. Su posición es más bien Leboniana: María se asocia con Cristo como concausa para formar el precio total.

Korosak B., O.F.M. "De Corredemptione B.M.V. Mariae", en *Maria et Ecclesia*, IV, Romae 1959, p. 219-282. Teoría parecida a la de Hürth. Parte

de un concepto sutil de distinción entre justicia y caridad. María, con su consejo, induce moralmente a su Hijo a aceptar la muerte. Los méritos de Cristo *incluyen* la voluntad y los méritos co-redentivos de María.

Lagrange (Garrigou) R., O.P. — "La valeur rédemptrice des doulers de Marie", en *Maria et Ecclesia,* IV, Romae 1959, p. 383-390. Mérito de congruo.

Lamirande E., O.M.I. — "Cooperation de Marie et de l'Eglise a la Rédemption", en *Maria et Ecclesia,* IV, Romae 1959, p. 1-34.

Laurentin R. — "Le titre de Corédemptrice. Etude historique", en *Mar.* 13 (1951) 396-452.

Laurentin R. — "Le mouvement mariologique à travers le monde", en *La Vie Spirituelle* 86 (1952) 179-189.

Laurentin R. — *Marie, l'Eglise et le sacerdoce,* I, Paris 1952; II, Paris 1953.

Laurentin R. — Rôle de Marie et de l'Eglise dans l'oeuvre salvifique du Chris", en *Etudes mariales* 10 (1952) 43-62. Corriente Dillenschneider.

Lercher L., S.I. — *Institutiones Theologiae Dogmaticae,* 4.a ed.: se inclina a la co-redención estricta, apoyado sobre todo en la doctrina de los RR. Pontífices: p. 334-341.

Malo A., O.F.M. — "Sensus ac vis consensus Mariae nuntio angelico", en *María et Ecclesia,* II, Romae 1959 p. 89-99.

Merkelbach B.H., O.P. — "Quid senserit S. Thomas de mediatione B. Mariae Virginis?", en *Xenia thomistica,* II, Romae 1925, p. 505-530.

Merkelbach B.H., O.P. — *Mariologia,* Paris 1939; 2.a ed. 1954 (Bilbao). Admite la co-redención inmediata de congruo. Hace resaltar el *Fiat* de la Anunciación, continuado hasta el Calvario. Incluye el acto co-redentor en el acto redentor, (p. 331: Mariología). Con todo, según el P. GARCIA GARCES, también queda a "medio camino". Es decir, según eso, no lo podríamos colocar entre los que admiten las proposiciones 4.a y 5.a.

Minges, O.F.M. — *Compendium Theologiae Dogmaticae,* ed. 2.a 1921, p. 38.355; Defiende la cooperación próxima en sentido de la proposición 4.a.

Morency R., S.I. — "Nature de la Corédemption mariale", en *Marie* 1953 jan.-fevr. p. 26-30: Corriente Dillenschneider. Véase atrás.

Nicolás M.J., O.P. — "Marie corédemptrice", en *Revue thomiste* 46 (1946) 182-188.

Nicolás M. J., O.L. — "La doctrine de la corédemption dans le cadre de la doctrine thomiste de la rédemption", en *Revue thomiste* 47 (1947) 20-44.

Nicolás M. J., O.P. — "Chronique de théologie mariale", en *Revue thomiste* 51 (1951) 221-223; 53 (1953) 164-179; 54 (1954) 641-647. Corriente Dillenschneider, con tendencia a Köster.

Pesch Ch., S.I. — *Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden,* 1923: admite una verdadera corredención mariana, próxima: págs. 99-130-138.

Peinador M., C.M.F. "María asociada a la obra redentora. Estudio sintético de mariología bíblica", en *Estudios Mar.* 17 (1958) 13-43.

Philipon M., O.P. "Le mérite "de congruo" de notre Mère dans le Christ", en *Etudes mariales* 2 (1936) 205-245.

Philipon M., O.P. "Maternité spirituelle de Marie et de l'Eglise", en *Etudes mariales* 10 (1952) 63-86. Corriente de Dillenschneider.

Philips G. "De Maria mediatrice gratiarum", en *RevEclesLiège* 30 (1938) 179-185.

Philips G. "De cooperatione B.M.V. in redemptione", en *RevEclesLiège* 30 (1939) 249-254.

Philips G. "Les problèmes actuels de la théologie mariale", en *Mar.* 11 (1939) 24-53.

Philips G. "Sommes-nous entré dans una phase mariologique? Les publications mariales de 1948 a 1951", en *Mar.* 14 (1952) 1-48. Corriente Dillenschneider: véase atrás el compendio de su pensamiento.

Riley L. J. "Historical conspectus of the doctrine of Mary's coredemptions", en *Marian Studies* 2 (1951) 27-106: la doctrina de la cooperación *activa* de María a la Redención se apoya en sólidas fuentes.

Rondet H., S.I. "De la place de la Très Sainte Vierge dans l'Eglise, Corps mystique du Christ", en *Etudes mariales* 3 (1937) 197-224.

Rondet H., S.I. "Bulletin de théologie mariale", en *RechScRel* 42 (1954) 285-305.

Roschini G., O.S.M. *Mariologia,* II/1, De singulari missione B. Mariae *Virginis,* 2.a ed., Romae 1947.

Roschini G., O.S.M. "On the nature of corredemptive merit of the Blessed Virgin", en *Mar.* 15 (1953) 277-287. Aquí (p. 284-287) se muestra partidario del mérito de *condigno* que tan vigorosamente había negado 12 años atrás y después en varias ocasiones.

Roschini G., O.S.M. "La corredenzione oggetiva fondamento della corredenzione soggetiva", en *Euntes docete* 9 (1956) 223-231.

N. B. Otras producciones pueden verse en *Marianum.* Se ha mostrado siempre a la vanguardia de la Co-redención en su sentido más riguroso: la compasión de María —dice— con la de Cristo constituye un principio total de redención (*Mariologia...* 1957 p. 352). Pero incurre a veces en contradicciones, como cuando a ese concurso llama "accidental", "extrínseco" (ibid. p. 262: cf. "Equivoci sulla corredenzione", en *Mar,* 10 (1948) 280).

Roy Y. "Corédemption mariale", en *Maria et Ecclesia*", IV, Romae 1959, p. 391-410. De la Sociedad mariológica canadiense: véase lo que dijimos sobre él. Firme posición co-redencionista.

Schüth F., S.I. *Mediatrix,* Insbruck 1925.

Seiler H., S.I. *Corredemptrix,* Romae 1939: cooperó con Cristo a una verdadera corredención: cf. págs. 45-117-141.

Seiler H. - Sträter P. S.I. "De modalitate corredemptionis B.M.V. Virginis", en *Greg.* 28 (1947) 293-336: Sólo se da una oblación: el sacrificio de Cristo. En esa oblación estaba incluida la voluntad redentora de María, sus ruegos para que se ofreciera al sacrificio de la Cruz: todo ello movió a Jesús y en ello radíca la parte de María, en cuanto el Hijo la incluyó en su voluntad redentora: recuérdase a Guérard des Lauries.

Unger D., O. M. Cap. "S. Irenaei, lugdunensis episcopi, doctrina de Maria virgine Matre, socia Iesu Christi filii sui ad opus recapitulationis", en *Maria et Ecclesia,* IV, Romae 1959, p. 67-140: según el Autor, S. Ireneo admite la cooperación de María a la redención objetiva, probablemente cooperación moral *inmediata.*

Vollert C., S.I. "Mary and the Church", en *Mariology* (J. B. CAROL, C.F.M.). II, Milwaukee 1957, p. 550-595: co-redencionista en sentido estricto: proposición 4.a y 5.a.

Vadeboncеur P., C.SS.R. "Le caractère social de la grâce en Marie", en *Marie* (Nicolet), janv.-févr. 1953, p. 15-25: corriente Dillenschneider: véase atrás.

B. RESPUESTA NEGATIVA

Ya la conocemos. Es tan nítida la posición de sus representantes y los puntos básicos de su posición son tan reducidos que no se requiere mayor esfuerzo ni espacio, para exponer esta teoría, por otra parte, universalmente conocida. Con todo, cumpliremos lo prometido, recordando brevemente sus postulados.

Sus representantes máximos son W. Goossens y el P. Lennerz. Cuando planteamos el problema, expusimos el enfoque y la delimitación del tema con palabras de dichos autores. Indiquemos ahora los argumentos en que apoyan su respuesta negativa.

En las fuentes (Sagrada Escritura, Santos Padres, Documentos de los RR. Pontífices, opinión de los teólogos) no aparece la cooperación inmediata de la Virgen María a la redención objetiva. Y tratándose de punto tan fundamental, relacionado con el mismo hecho y naturaleza de la redención, *ampliar* y mudar el concepto revelado, sin base alguna seria, al margen de los documentos eclesiásticos, no parece ser lícito en buena teología.

Hay razones, sacadas del análisis de la redención, que demuestran ser imposible tal colaboración mariana.

Consecuencia: la respuesta, si queremos exponer la doctrina católica, necesariamente tiene que ser negativa.

Sobre el contenido de las fuentes se impone alguna mayor especificación.

En la *Sagrada Escritura,* la redención propiamente dicha se atribuye a Cristo; más aún, en ella positivamente se excluye toda otra causalidad, *dependiente* o *independiente,* que entre a formar parte o sea causa de la redención objetiva.

Ahí están bien claros los textos escriturísticos: Hechos 4, 12, I Tim. 2, 5. Si los interpretamos, como debe hacerse, en sentido estricto, se excluye en ellos con claridad todo otro Mediador.

Ni son más consistentes los datos suministrados por la *patrística,* como vehículo de la Tradición oral. Al respecto Goossens, después de un detenido examen de los documentos patrísticos, llega a esta conclusión: Cuando los Padres, en mil formas, atribuyen a María santísima los efectos de la redención, simplemente quieren expresar lo siguiente: *María intervino con su Fiat, aceptando la Encarnación.* De la misma opinión es, a ese respecto, el P. Lennerz. Y una intervención semejante no pasa de ser una *cooperación remota* de María a la obra redentora de Cristo.

Los textos patrísticos, por ejemplo, del paralelismo Eva - María, en último análisis, pueden admitir esa misma interpretación. Los textos mencionados relativos al paralelismo en cuestión no exigen la idea de *consorcio* tal co-

mo la toman los defensores de la cooperación inmediata. En este último sentido, la idea es ajena a los Padres.

Ni la idea de la cooperación inmediata estuvo en la mente de los *autores medievales,* por ejemplo, un San Bernardo, un Gerson, un San Antonino de Florencia, un San Buenaventura (101), etc., ni de los autores modernos en general; es una teoría de muchos autores contemporáneos.

¿Qué dirán del pensamiento de los *Romanos Pontífices,* sobre todo de los últimos? No parece tan fácil demostrar que sean contrarios ni siquiera indiferentes en este punto. Con todo, sometidas a crítica las expresiones que suelen traerse como claramente *afirmativas* de la co-redención, decididamente concluye Goossens: "Es del todo inválido el argumento tomado de los documentos recientes del magisterio eclesiástico" (102). En efecto, los RR. Pontífices no solamente no afirmaron con claridad la cooperación inmediata, sino que *en forma alguna* la propusieron; más bien hubo quienes veladamente la excluyeron. Basta leer esos documentos, sin ideas preconcebidas, dentro de su contexto, para llegar a esta conclusión (103).

Es decir, los documentos Pontificios admiten ser interpretados en sentido de la cooperación a la redención objetiva, si los tomamos aislados de todo contexto y doctrina de la redención; pero, dentro de esta doctrina, esos sucesores de S. Pedro no podían haber querido dar tal sentido a frases aisladas, susceptibles también de otra interpretación.

A este respecto, el P. Lennerz es más tajante: cuando los últimos Papas hablan en términos como éstos o parecidos: María fue constituida consorte del Redentor para salvar al género humano, Ella ofreció a su Hijo, lo inmoló, renunció a sus derechos maternales sobre El, puede afirmarse que Ella redimió al género humano, es Co-redentora... bien pueden significar con tales expresiones la simple cooperación remota, ya que parecidos términos han sido usados por teólogos que nunca pensaron en semejante cooperación próxima.

Y concluye como teólogo: si, estando comprometido el mismo contenido de la redención objetiva, la cooperación de María fue inmediata, como afirman muchos teólogos modernos, en tal caso la Escritura, la Tradición, los intérpretes auténticos de la revelación, los RR. Pontífices, al darnos la doctrina del *único mediador,* nos hubieran dado algo incompleto, no de acuerdo a lo revelado. Lo cual no puede admitirse. Sobre todo hoy en día, en que existe el problema, los RR. Pontífices no han podido dar a sabiendas un concepto imperfecto de la redención (104).

---

(101) Sobre San Buenaventura, ésa es también la conclusión extraída por el *P. CRISOSTOMO DE PAMPLONA, La corredención mariana en San Buenaventura,* en *Maria et Ecclesia,* vol. IV, p. 153-166.

(102) *GOOSENS W., De cooperatione immediata...,* p. 86.

(103) *Ibid.,* p. 82.

(104) *LENNERZ H., De Beata Virgine Maria,* Romae, 1957, p. 276-277.

Además los Padres y los teólogos hablan siempre de la obra de la redención como obra solamente de Cristo. La *unicidad* de la redención (I Tim. 2, 5), hay que tomarla en sentido riguroso. San Pablo habla de un solo Dios y, en la misma línea, de un solo Mediador.

Surge otra dificultad grave contra la co-redención inmediata de María.

Está encerrada en el adagio: "*Redempta nequit simul esse corredemptrix*".

Si redimida, ya se le aplicaron los frutos de la redención. Por lo tanto, la redención se supone completa, cuando fue aplicada a María santísima. De consiguiente, la cooperación que María puede ofrecer, la tiene que poner como redimida.

Ahora bien, para concebir a la Virgen cooperando a la redención objetiva, es menester concebir la redención todavía *no consumada*, y, si tal, tampoco María habría podido recibir sus frutos. Es decir, hay contradicción en la misma posición de la cuestión. "Ergo Virgo redempta nequit simul esse corredemptrix".

Otra modalidad, de la misma dificultad: "Principium meriti non cadit sub merito". En efecto, la causa siempre es anterior al efecto. Ahora bien, los méritos de la Virgen son *efectos* de los méritos de Cristo y por lo tanto suponen dicho mérito de Cristo. Por lo tanto a la misma y única acción, por la que Cristo merecía para María y para todos los hombres, al mismo tiempo no pudo cooperar la Madre del Redentor.

He aquí en forma esquemática la posición y los argumentos de los que niegan la cooperación inmediata de María a la redención objetiva.

A título de complemento curioso, en la nota bibliográfica que sigue, va la lista de los que, por *escrito,* han manifestado estar conformes con esta posición. Subrayo por escrito, pues a no dudarlo hay otros muchos que, sin manifestar públicamente en letras de molde su opinión, pueden sentir lo mismo. Pero esto vale lo mismo para la tesis contraria. Se verá que, comparativamente, la lista es corta; y es de notar que varios de sus autores manifestaron *de pasada* su modo de pensar.

BIBLIOGRAFIA

(niegan la co-redención)

Bartmann, B. — "Mater divinae gratiae", en *Theologie und Glaube* 17 (1925) 16-29. Es resueltamente contrario. No obstante, posteriormente concede que la tesis contraria goza de probabilidad: *Lerbuch der Dogmatik,* I, 1932, p. 442.

Billot L., S. I. — *Praefatio ad opus Marie Mère de grâce* (De la Broise-Bainvel). Según BITTREMIEUX no es tan clara la negación por parte del Cad. Billot: cf. *Mar.* 2 (1940) 29-30.

Congar Y. M., O. P. — "Bulletin de théologie", en *RevScPhThéol.* 27 (1938)645-649.

De La Taille M., S. I. — "La Médiatrice de toutes les grâces, d'après une publication récente", en *Greg.* 7 (1926) 393-396.

De La Taille M., S.I. — *Mysterium fidei,* Parisiis 1921, p. 648-650.
Gorrino A. — *Maria santissima.* Note critiche di Teologia, Torino 1938.
Goosens W. — *De cooperatione inmediata Matris Redemptoris ad redemptionem objetivam.* Quaestionis controversae perpensatio. Parisiis 1939.
Lennerz H., S.I. — *De Beata Virgine.* Tractatus dogmaticus, Romae 1957.
Lennerz H., S.I. — "Conspectus bibliographicus mariologicus", en *Greg.* 13 (1932) 450-458.
Lennerz H., S.I. — "Considerationes de doctrina B. Virginis mediatricis", en *Greg.* 19 (1938) 420-444.
Lennerz H., S.I. — "De redemptione et cooperatione in opere redemptionis", en *Greg.* 21 (1941) 301-324.
Lennerz H., S.I. — "De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis", en *Greg.* 28 (1947); 29 (1948) 118-141.
Lennerz H., S.I. — "Conspectus bibliographicus ex mariologia", en *Greg.* 33 (1952) 305-321.
Luylx B. A. — *Onze eenheed in Christus* 2 (1926) 72-73.
Michel A. — "Le rôle de Marie dans la rédemption", en *Ami Cl.* 57 (1946-1947) 57-61.
Philips G. — "De Maria Mediatrice gratiarum", en *RevEcLiège* 30 (1938) 179-185.
Philips G. — "*De modo cooperationis Mariae ad redemptionem*", en *RevEc-Liège* 30 (1939) 296-312: dice en la p. 296: "Tenemus... quod cooperatio Mariae non fuit immediata ad *objectivam* redemptionem; merita eius sc. non attingunt substamtiam rei adquirendae, sed respiciunt subiectivam applicationem salutis a Redemptore operatae" Véase también la pág. 300-301. Con todo más tarde, véase lo que dijimos atrás, evolucionó aceptando la co-redención tipo Dillenschneider.
Poschman B. — En *Theologische Revue* 27 (1928) 261-265.
Rivière J. — "Marie Corédemptrice?", en *RevScRel.* 19 (1939) 332-341. Y repetidamente e. g. en *EphThLov.* 2 (1925) 224.
Smith G. — *Mary's part in our Redemption,* ed. 2.a, New York 1954.
Ude J. — *Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden?,* Bressanone 1928.

CRITICA

Bittremieux J. — "Il movimento maiologico dal 1939 al 1942", en *Mar.* 5 (1943) 26-31.
Bover J.M., S.I. — "Singulari tuo assensu mundo succurristi perdito", en *Mar.* 2 (1940) 194-200.
Bover J.M., S.I. — "Cooperatio remota in ordine physico ad obiectivam redemptionem", en *Anal. Tarrac.* 13 (1937-40) 20-29.
Carol J.B., O.F.M. — "Pater H. Lennerz et problemata de Co-redemptione Marina", en *Mar.* 2 (1940) 329-361.
Dillenschneider C., C.SS.R. — *Pour une corédemption mariale bien comprise,* Rome 1949, p. 111-139. Y en muchos lugares de sus obras.
Roschini G., O.S.M. — "De Corredemptione. Perpensio difficultatum Can. Prof. W. Goossens contra cooperationem immediatam B.M.V. ad redemptionem obiectivam", en *Mar.* 1 (1939) 242-282; 265-297.
Roschini G., O.S.M. — *Mariologia,* Romae 1957, II/1 p. 382-389.
N. B. Apenas hay un autor co-redencionista que no trate de rebatir la teoría aquí criticada. Sobre todo combaten al P. Lennerz, quien a su vez se mantuvo firme en su posición hasta su muerte.

CONCLUSION

De hecho, el valiente y claro enfoque del asunto y la solución dada, aunque por lo general no compartida, provocó el estudio a fondo de la cuestión con no escaso beneficio para la mariología (105).

La original teoría de Mons. Lebon, en el fondo, fue sugerida por las dificultades mencionadas, al parecer. Aunque ellas todavía no habían sido expuestas por los mariólogos de referencia, surgían de la misma naturaleza de la cosa.

Si el P. Dillenschneider, según vimos, propuso su teoría de la co-redención mariana, lo hizo, se cree, impulsado por el ataque frontal a la tesis co-redencionista. Otro tanto puede también afirmarse de la nueva y famosa teoría, últimamente aparecida en Alemania, de la que nos ocuparemos ahora.

C. TERCER FRENTE

(Co - redención receptiva)

Hay otra respuesta al problema que nos propusimos y data de hace pocos años. La comparten no pocos teólogos. Si no es tan difícil proponerla, no es tan sencilla su clasificación. En efecto, ¿debe colocarse prácticamente entre los que admiten la co-redención objetiva o entre los que colocan el papel de María en la redención subjetiva? He aquí de entrada lo álgido del problema.

Y la mencionada respuesta se la debemos a mariólogos alemanes, compartida ya por otros fuera de esta nación.

El ideador principal y su gran propulsor es H. M. Köster, S.A.C., quien se puso al trabajo movido por el hondo deseo de aportar una solución al problema, bien espinoso, que nos ocupa.

Proyectó una *ampliación* del concepto, a su juicio, demasiado estrecho, de redención objetiva, en que poder colocar cómodamente a la Virgen María. Afirma de entrada que retiene, para la Virgen, el título de Co-redentora, en su significado de cooperación a la verdadera redención objetiva.

Gran devoto de la Medianera de las gracias, dedicado de lleno a la teología y, desde muchos años, casi exclusivamente a la mariología, poderoso talento especulativo, en vigorosa síntesis nos ofrece el misterio de María, íntimamente sincronizado con el misterio de Cristo y su obra, como podrá apreciarse por el siguiente brevísimo compendio de su pensamiento.

---

(105) *GOOSENS* parecía profetizar estos beneficios, cuando concluía su libro: "Qui censet nos errasse, errores patefaciat. Pacata controversia detegendae veritati haud parum conferre poterit", *De cooperatione immediata...* p. 160.

Su plan es de gran aliento, ya que pretende nada menos que basarse "en la revelación y en la metafísica tomista de polaridad de potencia y acto" (106). Al estudiar las categorías aristotélico-tomistas de potencia y acto, se detiene en el acto religioso. Por parte de la naturaleza humana existe una inmensa potencialidad. Dios, acto perfecto, mediante una "alianza", como de persona a persona, fecundará esa potencialidad humana. La Virgen María, colocada en el "ápice", en la "cumbre" de la humanidad, representará un papel de primer orden en la redención objetiva, *sin que coopere* inmediatamente en la redención objetiva. He aquí su idea central. Veamos su desarrollo lógico.

Si queremos penetrar el misterio de María, es indispensable tener en cuenta, no sólo un aspecto, sino la totalidad de la historia de la salvación, tal como aparece en el conjunto de la palabra divina.

En los libros sagrados se nos muestra nítida una doctrina íntimamente relacionada con nuestro tema. Es la idea de *Alianza,* que penetra los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, constituyendo la clave para la inteligencia de la misma redención. *Antigua* y *Nueva Alianza* resumen a perfección la revelación escrita.

Vocablos equivalentes: esponsalicios, matrimonio. Se trata de términos jurídicos, que implican contratos bilaterales. Todo contrato supone dos personas, jurídicamente capaces.

Para simplificar el problema, pongámonos en la Nueva Alianza.

¿Quiénes son las partes del *contrato* en cuestión? ¿Quiénes son los contrayentes de ese esponsalicio o matrimonio?

La respuesta que estamos acostumbrados a dar de inmediato es: Cristo, Redentor y Mediador único, quien por su humanidad representaba la naturaleza humana.

Sin embargo, el P. Köster responderá: no, Cristo no tiene *personalidad* humana. Debe haber un representante de la humanidad que no esté unido hipostáticamente a la divinidad. A su vez, dicho representante, debe estar necesitado de redención, de rescate.

Pero en asunto tan importante y por tener que entrar a pactar nada menos que con el ser que es la misma perfección, conviene que el representante de la humanidad sea un modelo de perfección, en cuanto la puede tener una pura criatura: esa criatura es María, Madre del Redentor; nadie como Ella reunirá los requisitos ideales para la representación de referencia. Por lo tanto, la pura Doncella de Nazaret representando a la naturaleza humana, como lo mejor de la misma y de la Iglesia de Cristo, que vendrá más tarde, mediante su *Fiat,* en la Encarnación y en el Calvario, intervendrá en la suprema "Alianza", en el Matrimonio místico.

---

(106) KOSTER H., *Die Magd des Herrn...* Prólogo p. 7.

Nota bene. Según los defensores de esta teoría, si profundizamos en el contenido de esa aceptación global de la redención por parte de María, hallaremos que su concurso deberá colocarse con toda justicia dentro de la *redención objetiva.* Aquí está precisamente la *ampliación* del concepto de co-redención. Lo que hasta ahora se llamaba y puede llamarse, redención *subjetiva,* contempla la redención o aplicación de la redención terminada para el *individuo;* tal concepto no contempla ni admite representación ajena. En cambio, la representación de María implica una *aceptación global* de la redención precisamente en representación de la colectividad.

Es decir, en la Alianza bíblica, Dios ofrece a los hombres sus dones, y la humanidad libremente los recibe. Se trata de una *unión bilateral,* en la que la parte de la humanidad se reduce a *recibir* conscientemente, con agradecimiento, con caridad (107). La bilateralidad es algo constitutivo del comercio humano-divino (108).

En la Encarnación, pues, interviniendo María santísima en nombre de toda la humanidad, se verificará la *aproximación* entre los pactantes, la plena (global) *recepción* y la plena entrega (109).

"Este consentimiento, por lo tanto, es *receptivo* en cuanto a la gracia; es *entrega* y *unitivo* en cuanto a la humanidad, la cual es presentada al Hijo de Dios para la asunción redentiva; en ambos es *imitativo* de aquel consentimiento, que la Virgen Nazaretana dio, cuando de modo semejante recibió para la humanidad la gracia (increada) del Hijo y al mismo tiempo presentó la humanidad al Hijo, para que la asumiera. Finalmente, el consentimiento de María al pie de la Cruz es *configurativo* a la pasión sacrifical, pues según Pablo (ad Rom. 6, 6) nadie participó el fruto de la redención sino implantado en su pasión" (110).

Bases o fundamentos

Son la Sagrada Escritura y la Tradición.

Sagrada Escritura. La idea de pacto (bilateral) se identifica con la palabra escrita por Dios. La misma fuente nos presenta a María *aceptando* la

---

(107) KOSTER H. M., *Die Magd des Herrn* 1.a ed. 1947, p. 76, 96, 101, 145-146, 166-168; 2.a ed. 1954: p. 59-67, 78, 93.

(108) KOSTER H. M., *Die Magd des Herrn*: 2.a ed. 76-78, 101. Dice lo mismo O., SEMMELROTH, *Urbild der Kirche,* 1954, p. 65-74.

(109) KOSTER H. M., *Die Magd des Herrn*: 2.a ed. p. 152-160, 221-222; Unus Mediator, 1950, p. 173-178; 222-238, 360, 363. O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche,* p. 92-93.

(110) KOSTER H. M., *Quid iuxta investigationes hucusque peracttas tanquam minimum tribuendum sit B. M. Virgini in cooperatione eius ad opus redemptionis* en *Maria et Ecclesia,* II, Romae, 1959, p. 33. Véase lo mismo en *Die Magd des Herrn,* 2.a ed. p. 163-164.

redención. El análisis teológico descarta la posibilidad de que sea Cristo quien pacte con Dios. El análisis de la historia de la economía divina en el mundo descarta también la posibilidad de que el representante de la humanidad sea una persona distinta de la Virgen Santa, la criatura ideal para el pacto.

La tradición. Esta, transmitida por los Santos Padres y en cuanto contenida en sus escritos, confirmará lo relativo a la pactante humana. En estos escritos, María no aparece como la compañera inseparable de Adán, es decir, del "lado de Cristo"; evidentemente aparece del lado de la Iglesia, es su personaje más eximio, está colocada en el "ápice" de la misma.

Como por otra parte, el Magisterio de la Iglesia, por la voz de los últimos Romanos Pontífices, dice claramente que la actuación de la Virgen María no se concilia con una simple cooperación a la redención subjetiva y, por lo tanto, ésta debe ser cooperación a la redención objetiva, la explicación presentada, además del *hecho,* expresa el *modo* o la naturaleza de dicha cooperación.

Ventajas

Nos las propone el mismo autor.

1. Es una solución que coloca a María como le corresponde, dentro del conjunto de la economía de la redención.

2. Los elementos básicos están directamente cimentados en la revelación.

3. En esta explicación desaparece la misma base de la dificultad que mantenía el problema de la co-redención en un punto muerto; dificultad, por otra parte, en los planteamientos anteriores, insoluble. En efecto, si partimos, como se ha partido hasta ahora, de que los méritos de María y de Cristo formaban parte de la misma redención, amén de los problemas que ello creaba a la *unicidad* de la redención, llevaba directamente al inexorable axioma: "Redempta nequit esse simul corredemptrix".

Por lo tanto, podemos concluir: esta vigorosa síntesis del P. Köster nos da la solución del problema discutido.

Además la teología debe al autor un gran aporte: el haber *ensanchado* el concepto estrecho de redención objetiva.

VALORACION

Sin negar el valor de esta síntesis original, que indudablemente ha servido, como en el caso de Goossens, para estudiar el misterio de la Madre de Dios, si, como teólogos, analizamos desapasionadamente uno por uno los puntos básicos de esta teoría, quizás nos sea dado señalar los siguientes puntos débiles.

1º Según el P. Köster, María cooperó verdaderamente a la redención objetiva. En dicha actuación representó un papel verdadero, *inmediato* y *necesario* en la redención objetiva.

¿En qué consiste dicha cooperación? Lo hemos visto: esa *inmediatez* de su intervención consistió en *recibir* "globalmente" en nombre de toda la naturaleza humana la redención verificada por Cristo.

¿Puede llamarse a esto redención *objetiva*? ¿O le cuadra más bien el término de redención *sujetiva*?

Hasta ahora —responde— se había denominado así (111). El suyo es un aspecto nuevo que, hasta el presente no se había considerado y que cumple las exigencias de la redención objetiva.

Pero no basta afirmar haberse *ampliado* el concepto, es menester probar que dicho concepto obedece a una realidad que se halla objetivamente en el dato revelado (112). De lo contrario vendría, más que a ampliarse, a *desnaturalizarse* el concepto tradicional de redención objetiva. De consiguiente las pruebas sacadas de las fuentes reveladas deberán ser bien sólidas. Veamos el valor de las mismas.

2º El concepto bíblico de *Alianza bilateral*, expuesto por el P. Köster, y el papel de María en ese pacto, según el parecer de la mayoría de los actuales mariólogos, no traduce el pensamiento de los RR. Pontífices. Y con ello entra luego la sospecha de que bien pudiera tratarse de una interpretación menos objetiva con relación a la misma idea bíblica.

3º *Alianza* = Bérith = diateke = testamento = pacto = economía salvífica, según la mayoría de los exégetas (113) tiene un sentido *unilateral*, en cuanto procede solamente de Dios. Tal es el sentido de esos términos en la Biblia.

De consiguiente, ante esta seria discrepancia de interpretación, la teoría por necesidad tiene que perder firmeza en su base, pues nunca una probabilidad podrá dar consistencia firme, como base, a una doctrina.

Además, según todos los exégetas, se trata aquí simplemente de términos analógicos. Con esto entramos ya en terreno difícil y delicado, para concluir a que *sólo* es posible un significado determinado.

---

(111) Véase *Unus Mediator,* p. 213 y el art. citado de *Maria et Ecclesia,* p. 37/38 nota 73; además *Die Magd des Herrn,* 2.a ed. p. 157; O. SEMMELROTH, *Urbild . . .* p. 95-96.

(112) Insiste en esto el P. LENNERZ, *Conspectus bibliographicus ex Mariologia,* en *Greg.* 33 (1952) 320-321. Replica el P. RAHNER: si esto es redención objetiva, ¿qué queda para la sujetiva?: véase *Probleme heutiger Mariologie,* en *Aus der Theologie der Zeit* (G. SOHNGEN), Regensburg 1948, p. 107.

(113) Véase e. g. CONGAR, *Bulletin de théologie dogmatique* en *ReScPhTh* 35 (1951) 628.

Y aun en el supuesto en que la analogía *exigiera* un pacto bilateral, de atenernos a la generalidad de los teólogos, el mismo Cristo es el representante de la humanidad, el segundo pactante; con ese fin tomó la naturaleza humana. El concepto tradicional de Mediador perfectísimo ha sido éste: por su naturaleza divina representó a Dios y por su naturaleza humana (con ella caminó, padeció, oró. . .) a la humanidad.

De consiguiente, pierde su consistencia el punto básico de la teoría kösteriana, pues según ésta, es indispensable para la redención el que tome parte la humanidad, representada por una simple criatura, bien que colocada en la *cúspide* de la perfección y de la humanidad, María (114).

4º La base patrística, apoyada en el paralelismo María - Iglesia, con tener un gran valor y contenido, no *exige la interpretación* que se le ha dado en esta teoría. En ella, recordamos, María ocupa el *vértice supremo* de la humanidad necesitada de redención; es decir, el vértice supremo de la Iglesia. Su consentimiento, en nombre de todo el género humano, en la Anunciación pero sobre todo en el Calvario, es necesario en absoluto (115).

5º Mientras no se pruebe lo contrario, los textos Pontificios deberán ser tomados como expresivos de la redención objetiva *inmediata* en el sentido de consorcio. El sentido obvio de los mismos parece estar más de acuerdo con esta interpretación.

6º La teoría receptiva no soluciona las objeciones clásicas: "Unus Mediator - Redempta nequit esse simul corredemptrix".

---

(114) En este punto se pronuncia terminantemente el P. RAHNER, *Probleme*. . . p. 93-107. Está de acuerdo con Rahner O. SEMMELROTH, véase *Scholastik* 20-24 (1944-1949). 119.

(115) Como dice muy bien el P. Baraúna, *De natura corredemptionis marianae in theologia hodierna*, Romae 1960, p. 155, según los especialistas en la materia, no se halla, en los escritos de los Padres, testimonio alguno que exija esa interpretación. Y remite a los estudios de las Sociedades Mariológicas Francobelga, Española y a la misma Alemana. Remite además a trabajos de H. BARRE, Y. Congar, G. SOLL, P. KRUGER, J. Huhn, F. Ofmann.

Más tarde el P. KOSTER aclaró y suavizó su pensamiento, afirmando que efectivamente la actuación de la naturaleza humana, representada por María, no era en sí absolutamente necesaria. La expresión se refiere a la necesidad una vez puesto el libre decreto divino. Asimismo declara que la humanidad de Cristo no era impotente para representar a la humanidad: véase art. cit. de *Maria et Ecclesia*, p. 33/34; *Unus Mediator*, p. 162-170; *Die Magd des Herrn*, 2.a ed. p. 98-115; 151-152; introd. XXI-XXIII.

Efectivamente, si Cristo era impotente para aceptar la Alianza como representante de la humanidad, ¿en qué queda lo del *Unico Mediador* perfecto? ¿No habrá peligro de minimizar la Mediación humana de Cristo?

"Redempta nequit esse simul corredemptrix". Preguntamos: cuando María intervino *aceptando* la redención de Cristo, ¿estaba sujetivamente redimida? El P. Köster responde que sí. Y sigue afirmando: antes de esa aceptación *global* de María, la redención objetiva no estaba completa. El flanco queda abierto al ataque directo de las objeciones del P. Lennerz, lo mismo que en la teoría maximalista (116).

Estas son las principales deficiencias (117) que suelen señalar los críticos a la teoría estudiada. Como se ve, las objeciones son poderosas.

Está demás agregar que tampoco esta solución, aunque muy compartida en la idea general, en cuanto admite una co-redención objetiva inmediata *receptiva*, es como para imponerse por sí misma.

PARALELISMO MARIA - IGLESIA

Cuando tocamos el fundamento patrístico de la teoría del P. Köster, compartida entre otros por A. Müller, hicimos alusión al paralelismo del epígrafe.

Como se colegirá luego por la sección bibliográfica, en los últimos años se ha otorgado una singular importancia a dicho tema. Séame permitido recordar que, en su derredor, bajo el título de *María et Ecclesia,* se desarrolló el amplio programa del Congreso Mariológico Internacional de Lourdes en 1958.

La teoría de la co-redención *receptiva* ha hecho y hace particular hincapié en dicho paralelismo.

Mas, por decirlo así, el especialista en la materia, puede considerarse A. Müller (118).

Vaya una brevísima síntesis de su pensamiento.

Problema patrístico - bíblico.

Es, nos dice, un problema patrístico - bíblico, base sólida de una especulación y elaboración teológica.

---

(116) Cf. RAHNER, *Probleme...* p. 106-107.

(117) A la aparición de la primera edición de *Die Magd des Herrn,* críticos como Congar, Rahner K. y otros achacaron de monofisitismo al P. Köster, como si pareciese anular la parte de la naturaleza humana de Cristo; pero, acabamos de indicar, en el *Unus Mediator* y la segunda edición del *Die Magd des Herrn* dio las explicaciones concernientes, declarando su pensamiento ortodoxo. No juzgamos por esto necesario el remitir a los lugares de dichas acusaciones.

(118) Véase su producción literario-mariana luego en la Bibliografía.

Los datos, tomados sobre todo de los SS. Padres, que permiten esta elaboración, se reducen a los siguientes: la maternidad divina, su virginidad, su papel de nueva Eva.

María, por obra del Espíritu Santo, dio a luz, en parto virginal, al Verbo Encarnado.

La Iglesia, también madre virginal, por obra del Espíritu Santo, en la pila bautismal, ha dado a luz, y continuará esta su misión, a todos los cristianos. Por este motivo es con toda verdad madre de Cristo. Y si María aparece como esposa de Cristo, es que también Cristo es esposo de la Iglesia.

N. B. En la Biblia, constantemente, se atribuye a la Iglesia el título de esposa y de virgen.

Contenido de la analogía.

En el pensamiento de los Padres hay algo más que una analogía o metáfora.

Como fondo de la doctrina entra la doctrina del cuerpo místico.

Entre la naturaleza humana de Cristo y su cuerpo místico se da unidad. De consiguiente, hay *identidad* sustancial entre la maternidad de la Iglesia y la Maternidad de María. La función maternal en la Iglesia y en María específicamente es la misma.

La Iglesia es, nos dice, la humanidad redimida en Cristo y continúa redimiéndose en Cristo. Lo uno y lo otro, de modo ejemplar y total, tiene lugar en María y ello, tanto a María como a la Iglesia, fue otorgado por su total entrega.

La conclusión soteriológica es patente: como la redención de la Iglesia es redención *sujetiva,* no queda, según lo dicho, otro lugar a la Madre de Cristo.

Ni qué decir tiene que la reacción, en contra de esta última consecuencia, fue inmediata, enérgica y muy general, comenzando por el mismo P. Köster (119).

VALORACION

A juicio de mariólogos de diversas naciones, varios son los puntos flacos de este modo de concebir el paralelismo María - Iglesia. Indiquemos algunos.

1º Pasamos por alto otro paralelismo, no menos patrístico y, si se quiere, de fondo bíblico, poco explotado por los representantes de esta corriente

---

(119) KOSTER H. M., véase *Freiburg Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 70 (1956) 58-59.

Contra la *identidad* entre la Iglesia y María, expresada por A. Muller en *Ecclesia-Maria,* Freiburg 1950, p. 220-224 y sobre todo en su art. *Um die Grundlagen der Mariolo-*

Y la razón es patente. En la interpretación cristotípica, en cuanto incluye el principio de consorcio, ese paralelismo no es apto para significar la misión salvífica de María, tal como la presenta la teoría receptiva. No obstante, cuando los Romanos Pontífices hablan del principio de consorcio, lo relacionan con frecuencia con dicho paralelismo, tal vez dando a entender que lo deducen del mismo. Por otra parte, serios, competentísimos y prolongados estudios sobre el tema, parecen darnos como segura la misma conclusión.

2º El defecto fundamental, para algunos, consiste en descuidar la maternidad divina de María, su trascendencia en sentido real y objetivo, su maternidad espiritual en relación con la misma Iglesia: ¿no se la puede llamar *Madre de la Iglesia?*

3º Pone el fundamento de la mariología en detalles y sentidos *accesorios* como son su función de prototipo, su representación de la Iglesia; todo esto carece de base sólida en la revelación.

4º Se advierte cierto peligro de un eclesiotipismo ilusorio, de dudosa significación, como se ha dicho ya, tanto patrística como teológica.

5º El influjo de María se diferencia del influjo de la Iglesia sólo en cuanto el de María es más universal y más perfecto.

6º La psicología del matrimonio y de los sexos se exagera demasiado. Partiendo de la idea del P. Köster de que, en las relaciones entre Dios y el hombre, se da polaridad, aplica el principio a la misma unión hipostática: la

---

gie, en *Divus Thomas* (Freiburg) 29 (1951) 385-401, en cuanto idea extraña al pensamiento de los Padres, se pronunciaron, entre otros:

FERNANDEZ D., C. M. F., *María y la Iglesia en la moderna bibliografía alemana,* en *Estudios Mar.* 16 (1957) 98;

VOLLERT C., S. I., *The Fundamental Principle of Mariology,* en *Mariology* (J. CAROL), II, p. 67;

CONGAR Y. M., O. P., *Marie et l'Eglise dans le pensée patristique,* en *RvScPhTh.* 38 (1954) 8: la crítica constructiva del P. Congar es muy útil para aprovechar los datos, por otra parte importantes, del aporte del A. Müller. Las observaciones en cuestión, son, según el Prof. PHILIPS G., *Marie, nouvelle Eve, dans la theologie contemporaine,* en *Etudes Mariales* 14 (1965) 114 indispensables para mantener las conclusiones (tal como están, inaceptables) dentro de la objetividad del texto.

LAURENTIN R., *Marie, l'Eglise et le sacerdoce,* II, p. 203;

LENNERZ H., S.I., en *Greg.* 34 (1953) 536.

En los Santos Padres ni siquiera se da al paralelismo Iglesia-María la importancia que le dan A. Müller, O. SEMMELROTH y otros:

DILLENSCHNEIDER C., C. SS. R., *Le principe premier d'une theologie organique. Orientations.* Paris, 1956, p. 58;

PHILIPS G., *Le nouvelle Eve... Etudes Mariales* 14 (1956) 115-116;

CONGAR Y. M., op. cit. p. 8;

NICOLAS M. J., O. P., *Chronique de Théologie mariale,* en *Rev. Thom.* 53 (1953) 176-177. Para todos estos datos cf. BARAUNA G., O. F. M., *De natura corredemptionis marianae in theologia hodierna,* Romae 1960, p. 159-163.

persona del Verbo sería el elemento masculino y la naturaleza a El unida el femenino. Expresiones y concepciones como esas no son al menos gratas al paladar latino.

O. SEMMELROTH, S.I. (120).

Lo vemos muy del brazo del P. Köster, con quien está de acuerdo en la idea general y buena parte de los detalles. Con todo, presenta sus puntos de vista peculiares. Veamos las discrepancias y esos puntos de vista.

Discrepancias.

El *vértice* del género humano es únicamente Cristo. El es el perfecto Mediador tanto en el orden ontológico como el moral. Acepta con Köster el significado de *Alianza* en ambos Testamentos, pero sin poner el *vacío* que necesariamente tiene que ser llenado por la Madre del Verbo.

Peculiaridades.

1.ª Hace resaltar con insistencia que lo esencial de la redención es la *unión* entre Dios y la naturaleza humana, unión gráficamente expresada con la voz "connubium", "matrimonio", y no la liberación del pecado, que es uno de los efectos nada más, a pesar de que con frecuencia se haya puesto en esto la esencia.

2.ª La naturaleza de la cooperación de María a la redención la hace derivar de la tipología Iglesia - María. María es tipo de la Iglesia, a veces aparece identificada con ella en los textos patrísticos. En esto conviene con A. Müller.

Dicha tipología es el principio de toda la mariología.

¿Cuál fue, según él, la intervención concreta de María en la redención?

En la Encarnación, personificando a la Iglesia, en nombre de toda la humanidad, cooperó *recibiendo* al Verbo humanado. En el Calvario, también en nombre de la Iglesia, en su lugar, *consintió* en el sacrificio de Cristo y *recibió* los bienes derivados de este sacrificio. Cumplía así el decreto divino que, a una con el sacrificio del Redentor, determinaba que Ella lo recibiera en nombre de la humanidad o de la Iglesia.

---

(120) Véase luego Bibliografía: SEMMELROTH O.

Como se ve, en lo sustancial es la doctrina del Maestro, P. Köster.

K. RAHNER, S.I. (121).

Con Köster, Semmelroth y Müller aparece en primera línea entre los mariólogos alemanes de la hora actual. Su posición nos parece definida, valiente, leal; no se muestra amigo de las medias tintas. Suele citársele como partidario de la teoría del P. Köster, pero si examinamos de cerca su pensamiento, diríamos que está más cerca del P. Lennerz, si es que no comparte del todo su posición, salvo en lo que atañe a la terminología. Veámoslo con la mayor concisión posible.

Discrepancias con el P. Köster.

Aparecieron ya algunas en las observaciones que hacíamos al P. Köster.

Está en desacuerdo, puede decirse, en la misma concepción y desarrollo de la teoría, es decir, en lo medular. En efecto, la *cooperación inmediata a la redención objetiva,* tal como la propone el P. Köster, si nos trasladamos al Calvario, o dice relación directa a los redimidos o termina en Dios. Si termina en los hombres, o es una causalidad *física* (lo cual queda descartado) o es una causalidad *moral,* en cuanto pudiera ser un *estímulo* para nosotros: y en ese caso pertenecería a la redención sujetiva, tomando el término en sentido tradicional.

Si termina en Dios, la *aceptación* global de la Virgen o se reduce a interceder por nosotros (ello cae dentro de la redención sujetiva) o entra *in actu primo* de la redención, si no como *concausa* (tesis maximalista que se quiere evitar), como *conditio sine qua non,* lo cual, en último análisis, tiene que pertenecer a la causalidad efectiva o productiva (y estamos nuevamente en la tesis maximalista).

Otras discrepancias, de menor monta si se tienen en cuenta las aclaraciones del P. Köster en la segunda edición de *Die Magd des Herrn* y en el *Unus Mediator,* se refieren a los puntos siguientes: La tesis kösteriana lógicamente podría llevar al monofisitismo; el pacto entre Dios y la naturaleza humana, representada por María, en rigor, *delegada* para ello por la Iglesia, por los fieles, por nosotros, ni existió ni podía existir, porque todo ello carecía de realidad en aquel entonces.

---

(121) Véase Bibliografía: RAHNER K.

Conviene con el P. Köster.

En que el papel co-redentivo consistió en la *aceptación* de la redención, verificada mediante el *Fiat* de la Anunciación: ahí *aceptaba* al Redentor como tal y de consiguiente los efectos de la redención: ello no implica por parte de María *causalidad* alguna *productiva* o eficiente o meritoria que se una a la acción de Cristo: sólo Cristo nos redimió.

Posición propia.

En el Calvario nada puso María que no lo pusiera en Nazaret. El *Fiat* venturoso de la Anunciación hizo que pudiéramos atribuir a la Madre de Dios los *efectos* de la redención; se trata de efectos reales, pues concurrió a que viniera al mundo el que iba a redimirnos, el que viniera en el instante del *Fiat,* el que comenzaba en ese preciso momento a redimirnos. Este concurso, concluye, puede y debe llamarse *cooperación inmediata a la redención sujetiva.*

M. SCHMAUS (122).

Gran figura de la teología actual. Su obra abarca todos los tratados del dogma. Las diversas ediciones y versiones hablan del prestigio del Autor. Un amplio tratado dedica a la mariología. Su punto fuerte lo constituyen el estudio de las fuentes, las abundantes citas escriturísticas, patrísticas y pontificias. Es que no ha escrito el libro para que sirva de texto (en tal caso sería defectuoso su método), sino como libro de lectura.

En el punto que nos ocupa, su posición, en lo fundamental, es la de Köster. Discrepa con todo en la interpretación de la *Alianza* bíblica, a cuya exposición destinaba muchas páginas. Con todo, para él, es más expresivo el término: *connubium,* matrimonio. Jesucristo representa perfectamente a la humanidad necesitada de redención: tal es el sentido de la *Alianza.*

Ello no obsta a que de hecho se haga *necesaria* la intervención de María, pues no se dan esponsales sin consentimiento de la esposa, y Cristo no puede representar el papel de esposo y esposa: ésta es la Iglesia representada por María, tipo de aquélla.

Como se ve, son detalles secundarios de discrepancia. En el fondo, repetimos, concuerda con el P. Köster. Debemos confesar que su exposición es bastante confusa y que cuesta percibir la coincidencia.

---

(122) Véase Bibliografía: SCHMAUS.

BIBLIOGRAFIA

A. *Autores principales de la corriente del P. Köster, en Alemania.*

Köster H.M., S.A.C. — *Die Magd des Herrn.* Theologische Versuche und Uberlegungen, ed. I. Limburg 1947. Ed. II, Limburg 1954.

Köster H.M., S.A.C. — *Unus Mediator.* Gedanken zur marianischen Frage, Limburg 1950.

Köster H.M., S.A.C. — "Eclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche", en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 70 (1956) 55-62.

Köster H.M., S.A.C. — "Quid iuxta investigationes hucusque peractas tamquam minimum tribuendum sit B. M. Virgini in cooperatione eius ad opus redemptionis", en *Maria et Ecclesia,* II, Romae 1959, p. 21-49.

Köster H.M., S.A.C. — "De corredemptione mariana in theologia hodierna (1921-1958). Animadversiones circa librum R. P. Baraúna", en *Mar.* 24 (1963) 158-182.

Müller A. — *Ecclesia-Maria.* Die Einheit Marias und der Kirche, Freiburg i. d. Schweiz, 1950. II, ed. Freiburg i. d. Schweiz 1955.

Müller A. — "Um die Grundlagen der Mariologie", en *Divus Thomas* (Freib.) 29 (1951) 385-401.

Müller A. — "L'unité de l'Eglise de la Sainte Vierge chez les Pères des IV.eme. et V.eme. siècles", en *Etudes mariales* 9 (1951) 27-38.

Müller A. — "Fragen und Aussichten der heutiger Mariologie", en *Fragen der Theologie heute* (Feiner-Trütsch-Böckle), Einsiedelns 1957, p. 301-317. Versión española, Madrid 1961, p. 377-399.

Müller A. — "De influxu analogiae inter Mariam et Ecclesiam in fundamentum et structuram Mariologiae", en *Maria et Ecclesia,* II, Romae 1959 p. 343-366.

Rahner K., S.I. — "Probleme heutiger Mariologie", en *Aus der Theologie der Zeit* (G. SOHNGEN), Regensburg 1948, p. 85-113.

Rahner K., S.I. — "Le principe fondamental de la théologie mariale", en *RechScRé* 42 (1954) 481-522.

Semmelroth O., S.I. — *Urbild der Kirche.* Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses, Würzburg 1954.

Semmelroth O., S.I. — "Die Stellvertretung Mariens im Lichte der Ekklesiologie", en *Die heilsgeschichliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria* (C. FECKES), Paderbon 1954, p. 360-367.

Jüssen K. — "Corredemptrix. Zu einem neuen Marienbuch", en *Oberrheinisches Pastoralblatt* 49 (1948) 23-32. En conformidad con el P. Köster, en líneas generales; le puso reparos en lo relativo a la intervención necesaria de María, lo cual el P. Köster explicó adecuadamente, según vimos.

Rupprecht P., O.S.B. — "Zur marianischen Kontroverse", en *Trierer theologische Zeitschrift* 59 (1950) 129-142: los pactantes son Dios encarnado, quien con relación a los hombres es también esposo, y La Virgen Santa, tipo de la Iglesia.

B. *Expositores principales de* SCHEEBEN (123).

Brosch H. J. — "Deutsche Theologen des 19. Jahrhunderts in der Frage der heilgeschichtlichen Stellvertretung der Menschheit durch Maria", en *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria* (C. FECKES), Paderbon 1954 ,p. 281-307.

---

(123) Teólogo de prominente talla, SCHEEBEN no podía ser mediocre en mariología. Aunque su posición en punto a co-redención mariana, para algunos, no está del todo clarificada, se le atribuye la cooperación inmediata y formal. Escribió sobre nuestro tema en su *Handbuch der katholischen Dogmatik* III/I (1882), p. 605-613. A juicio de Lercher, III, ed. IV Barcelona 1945 p. 335 defiende una verdadera corredención mariana. Hace girar su mariología co-redencionista alrededor de la idea "Madre-esposa de

Druwé E., S.I. "La médiation universelle de Marie", en *Maria* (H. Du MANOIR, S. I.), I, Paris 1949, p. 419-572.

Feckes C. *Das Mysterium der heiligen, kirche,* Paderborn 1934.

Feckes C. *Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft,* Paderborn 1937.

Feckes C. *Maria im Heilsplan Gottes,* Leutersdorf 1954.

Flanagan D. "Scheeben and the Basic Principle of Mariology", en *Ir. Theol. Quart.,* 25 (1958) 367-381.

Muehlen H. "Personalcharakter nach J. M. Scheeben, en *Wissenschaft und Weisheit,* 17 (1954) 191-213. Cf. ibid. 19 (1956) 1-42.

C. *María-Iglesia* (124).

Backes I. "Maria und Kirche", en *Trierer theologische Zeitschrift* 64 (1955) 1-10.

Balić C., O.F.M. "Divagaciones sobre el tema "María y la Iglesia", en *EphMar.* 8 (1958) 317-341.

Bélanger M., O.M.I. "De Maria, Ecclesiae vicaria", en *Maria et Ecclesia,* II, Romae 1959, p. 101-113.

Coathalem H., S.I. *Le parallelisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII.eme siècle,* Rome 1954.

Caseante J.M. "Replanteo e inicios de solución al problema de las relaciones entre María y la Iglesia", en *Estudios Mar.* 16 (1957) 271-299.

Congar Y. M. J., O.P. *Le Christ, Marie et l'Eglise,* Paris 1952.

Congar Y. M. J., O.P. "Marie et l'Eglise dans le pensée patristique", en *RevScPhThéol* 38 (1954) 3-38.

Congar Y. M. J., O.P. "Marie et l'Eglise: perspective médievale", en *RevScPhThéol.* 39 (1955) 408-412.

Cuningan F.L.B., O.P. "The Relationship Between Mary and the Church in Medieval Through", en *Marian Studies* 9 (1958) 52-78.

Delehaye K. "Maria - Typus der Kirche", Ein Beitrag zum Verständnis der Väterlehre über Maria", en *Wissenschaft und Weisheit* 12 (1949) 79-92.

Feekes C. *Das Mysterium der heiligen Kirche,* Paderborn 1934.

Filograssi G., S.I. "Maria e la Chiesa" (Studi recenti), en *Greg.* 37 (1956) 88-92.

Galot J., S.I. "Marie et l'Eglise", en *Nouv. rev. théol.* 91 (1959) 113-131.

González S., O.P. "Maternidad espiritual de María y maternidad de la Iglesia", en *Estudios Mar.* 16 (1957) 301-319.

Journet C. "La Vierge est au coeur de l'Eglise", en *L'Eglise du Verbe Incarné",* II, Paris 1951, p. 282-453.

Köhler I., S.M. "Maria, Mater Ecclesiae", en *Etudes Mariales* 11 (1953) 133-157.

Laurentin R. "Rôle de Marie et de l'Eglise dans l'oeuvre salvifique du Christ", en *Etudes Mariales* 10 (1952) 43-62.

Lennerz H., S.I. "Maria-Eeclesia", en *Greg.* 35 (1954) 90-98.

Llopart E.M. "Maria y la Iglesia en los Padres preefesinos", en *Maria-Ecclesia* (Seripta et documenta, 6). Monserrat, 1955 p. 11-99.

Most W. G. "Maria et Ecclesia: tentamina ad synthesim novam", en *Mar.* 22 (1960) 270-289.

Philips G. "De unitate Christi et Ecclesia deque loco ac munere B. Mariae Virginis in ea", en *Maria et Ecclesia,* II, Romae 1959 p. 51-71.

Philips G. "L'orientation de la Mariologie contemporaine. Essai bibliographique 1955-1959", en *Mar.* 22 (1960) 210-211; 232-237.

Philips G. "Marie et l'Eglise", *Rev. Clergé africaine* (1958).

Ubrich T. "Die Kirche und die Mutter des Herrn", en *Benediktinische Monatschrift* 28 (1952) 281-286.

Dios" (*Die bräutliche Gottesmutter*), título escogido por Feckes. Los modernos mariólogos alemanes han otorgado suma atención a la mariología de Scheeben, siendo notable en ellos su influjo.

(124) Sólo van en la lista algunos autores que han tratado sobre la co-redención bajo la perspectiva María-Iglesia. En los doce últimos años la producción sobre el tema

Besutti G.M., O.S.M.	*Bibliografía Mariana* 1952-1957. Romae 1959, p. 356: reúne 5.758 motivos bibliográficos, indicando las principales recensiones de cada obra.
Crisóstomo de Pamplona, O.F.M. Cap.	"María y la Iglesia en la moderna bibliografía francesa", en *Estudios Mar.* 16 (1957) 109-125.
Dillenschneider C., S.SS.R.	*Le Mystère de la corédemption mariale.* Théories nouvelles. Exposé, appréciation critique. Synthèse constructive, Paris 1951.
Fernández D., C.M.F.	"María y la Iglesia en la moderna bibliografía alemana", en *Estudios Mar.* 16 (1957) 55-107.
Jáki H., O.S.B.	*Las nuevas tendencias de la Eclesiología,* Roma 1957.
Laurentin R.	"Bulletin de théologie mariale", en *Vie Spir. Suppl.* 37 (1956) 210-232.
Philips G.	"La mariologie de l'année Jubilaire", en *Mar.* 18 (1956) 1-61.
Philips G.	"Le Mystére de Marie dans les sources de la Révelation". Essai bibliographique 1959-1961, en *Mar.* 24 (1962) 40 ss.

EPILOGO

Hemos llegado al final de este largo trabajo y es el momento de la síntesis definitiva, de mirar desde la cima el panorama general y de apreciar la posición concreta de los diversos grupos o respuestas en sus mutuas relaciones.

Si queremos responder ahora a la pregunta formulada al principio sobre si es afirmativa o negativa la respuesta de los teólogos, la primera impresión parece ser ésta: La inmensa mayoría de los mariólogos enumerados en las nutridas listas que han desfilado ante nuestros ojos (y la lista podría prolongarse mucho todavía), responde por la *afirmativa,* esto es, por la cooperación inmediata de la Virgen Santa a la redención objetiva. Sólo se ha declarado obstinadamente por la negativa un grupo reducido, siguiendo las huellas del P. Lennerz y de Goossens.

Si nos mantenemos en los límites de la proposición anterior, es decir, en el *mínimum* en que convienen los mariólogos, el Congreso Mariológico Internacional de Lourdes de 1958 nos deja la misma impresión. Será nada menos que el P. Köster el encargado de presentar ese *mínimum* —que en realidad es mucho— en que hoy, prácticamente, se da acuerdo (125).

Optimista en cierto sentido se muestra asimismo el profesor Philips —y es mucho decir— quien resume así el punto a que nos estamos refiriendo: "¿Se

del epígrafe fue inmensa. Remitimos a los 17 vol. de la colección *Maria-Ecclesia.* Acta congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati. Romae 1959. Véase asimismo *Estudios Mar.* año 17, vol. 19 (1958) y *Mariam Studies,* vol. IX, Dayton. 1958.

(125) KOSTER H. M., *Quid iuxta investigationes... minimum tribuendum sit.* En *Maria-Ecclesia,* Romae 1959, p. 22-24, 36, 38-40.

anuncia como próxima una reconciliación entre los extremos? Ello será tal vez el preludio de una definición solemne romana" (126).

Podemos, pues, concluir que la casi totalidad de los mariólogos de los últimos 40 años acepta el *hecho de la co-redención objetiva*. Y a quien presentara así el argumento, no se le podría achacar que se apoya en un simple agregado de nombres, es decir, en el argumento, en este caso, de dudosa autoridad, pues sabido es de todos que la inmensa mayoría de dichos autores trata de fundamentar su conclusión en las legítimas fuentes de la teología.

La persuasión acerca del *hecho* de la co-redención, para algunos, parece ser una adquisición definitiva. Así por ejemplo, quizás con excesivo optimismo, ha escrito Schmaus: "La contribución efectiva de María a la redención [...] pertenece, además, a la actual conciencia católica de la fe" (127).

Los fundamentos de dicha persuasión, según los mariólogos, se reducen a alguno de los siguientes o a todos ellos: 1.— La Virgen María aceptó libremente en Nazaret la maternidad del Redentor como tal. 2.— Esa aceptación se mantuvo hasta que la redención objetiva se verificó en el Calvario. 3.— El paralelismo Eva - María, registrado en los Santos Padres, implica una íntima *asociación* a la obra redentora de Cristo y ello tiene lugar por ordenación divina (un grupo numeroso). 4.— El paralelismo María - Iglesia, idea asimismo patrística, equivale a la representación de la humanidad y de la Iglesia por María en la aceptación de la redención objetiva. No otra cosa significa el paralelismo Eva-María (otro grupo). 5.— El consentimiento de los teólogos. 6.— La doctrina de los RR. Pontífices, sobre todo a partir de León XIII a Pío XII. Es el argumento más invocado hoy en día (128).

Está demás agregar que para establecer la naturaleza o el *modo* de la co-redención mariana, obligadamente se recurre a los mismos lugares. Y en este terreno, a lo que parece saltar a primera vista, nunca estuvo tan lejos la unanimidad de pareceres. Es un asunto serio, pues si no queremos engañarnos con términos equívocos, ese *modo* está íntimamente relacionado con el mismo *he-*

---

(126) PHILIPS G., *Le mystère de Marie dans les sources de la Révelation*. Essai bibliographique 1959-1961, en *Mar.* 24 (1962) 37.

(127) SCHMAUS, *Teología Dogmática*, VIII. *La Virgen María*. Madrid 1961, p. 294.

(128) Pueden consultarse sobre el testimonio de los Papas recientes los siguientes trabajos:

ALDAMA J. A. De., *Posición actual del Magisterio eclesiástico en el problema de la corredención*, en *Estudios Mar.* 17 (1958) 45-75.

BAUMANN A., *Maria Mater nostra spiritualis*. Ein theologische Untersuchung über die geistige Mutterschaft Mariens in den Ausserungen der Päpte von Tridentinum bis huete, Brixen 1948.

Bittremieux J., Adnotationes circa doctrinam B. Mariae V. corredemptrics in documentis Romanorum Pontificum, en *EphThLov.* 16 (1939) 745-778.

CRISOSTOMO DE PAMPLONA, *La corredención mariana en el Magisterio de la*

cho. Tuvimos ocasión de hacer ver cómo, según el punto de vista de un grupo numeroso de mariólogos, la exposición concreta del *modo* de la co-redención venía a negar el mismo *hecho*. Resumamos las respuestas referentes a este particular.

El modo de la co-redención.

Supuesto el *hecho*, se presenta el siguiente problema: ¿cómo queda efectivamente insertada la actuación de María en la totalidad de la redención? ¿Cómo debe interpretarse al respecto el contenido de las fuentes arriba mencionadas?

Primera respuesta:

a) *Parte negativa. Argumento negativo.*

La redención, en absoluto, es obra divina y de consiguiente de ella está excluida toda simple criatura. La adquisición del *thesaurum salutis* por entero es obra de Cristo Redentor. Por lo tanto, no podrá concurrir a ella la Virgen como *aportando algo;* con otras palabras, si en esa adquisición se hace consistir la redención objetiva, de ella es menester excluir a la Virgen.

De aceptarse un concurso propiamente *efectivo* o *productivo* o *adquisitivo* de la gracia, por más que se hable de subordinación a Cristo, prácticamente se da a la Madre de Jesús tal importancia que difícilmente deja de implicar disminución de su obra redentora: Cristo quedaría disminuido, habría que atribuir la redención a una pareja redentora...

Además semejante interpretación lleva consigo el insoluble dilema según el cual María tendría que ser a la vez, en el mismo acto, redentora y redimida. Atentaría la explicación contra el principio de la unicidad de la redención.

Por otra parte, dicha posición "no parece hallar huella alguna en la tradición verdadera de la Iglesia". "*En la argumentación teológica* se da a veces a las declaraciones de los Papas un peso que éstos no tienen ni pretenden tener". En todo caso "una mera aceptación de los conceptos [por parte de los Papas] no significa aún tomar una tal posición" (129).

Iglesia, en *Estudios Mar.* 2 (1943) 89-110.

GRABER R., *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpte in dem letzten hundert Jahren,* Würzburg, 1954.

FILOGRASSI G., *La dottrina mariana dei Papi (da Pio IX a Pio XII),* en *Civiltà Cattolica* 103, 3 (1952) 89-110.

THIEU J., O. P., *De natura meriti corredentivi B. Virginis Mariae secundum recentiora documenta pontificia et autores hodiernos* (Pars dissertationis ad lauream) Manila 1958.

(129) Se destaca por este modo, de acerada crítica, A. MULLER. Son suyas las expresiones entre comillas: *Problemas y perspectivas de la mariología actual,* en *Panorfa*

b) *Parte positiva.*

Cuanto acaba de afirmarse en la parte negativa no significa que María no intervino en la redención objetiva; muy al contrario, su cooperación a la obra de la salvación fue auténtica, eficaz e inmediata y ello tuvo lugar en cuanto cooperó a ella con el Eterno Padre, quien solicitó a la humanidad, representada en María, aceptara el don de la redención. La respuesta fue generosa y entusiasta. La redención, ofrecida por Dios y que la iba a realizar exclusivamente Cristo, fue aceptada tanto en Nazaret como en el Calvario, por María; a Ella debe la Iglesia la totalidad de la redención, la aceptación global de la misma. Dicha aceptación pertenece a la redención objetiva. La aplicación a cada individuo, por la aceptación singular, constituirá la redención sujetiva.

Con otras palabras, la redención objetiva es como el gran sacramento o supersacramento. Y como no hay sacramento sin que se lo reciba, el sacramento de la muerte del Señor no fue celebrado, sin que en el mismo momento fuera recibido muy devotamente por el mundo mediante la Virgen, constituyendo ello no ciertamente la salud sujetiva de algunos, sino la objetiva constitución de la alianza general (130).

Es la respuesta del P. Köster y, sustancialmente, de tantos otros dentro y fuera de Alemania.

Es la posición que, a partir del Congreso Mariológico Internacional de Lourdes, se ha venido en llamar Eclesiotípica en contraposición a la Cristotípica. Luego nos ocuparemos de valorar la exactitud de esta división.

En esta perspectiva María santísima aparece como una de nosotros, pero más excelente, dentro del ámbito eclesial, colocada de parte de la humanidad necesitada de redención (Köster).

Mucho se prometen con la explicación mencionada. "La cuestión de la cooperación a la obra redentora encontrará solución en la consumación de aquella "maternal capacidad de lo divino", que la gracia regaló a la Iglesia en cuanto tal y en la cual consiste la redención" (131). "Si se considera a María como la perfecta realización personal de la Iglesia, toda la mariología queda iluminada de un golpe" (132).

En su lugar vimos las notables fallas de esta respuesta. La principal parece consistir en que le falta el apoyo de la Tradición y el del Magisterio supremo de la Iglesia.

---

ma de la teología actual, Madrid 1961, p. 379-380. En el mismo trabajo se hallarán casi todas las observaciones de la *parte negativa,* véanse las págs. 379-397.

(130) KOSTER H. M., *Maria et Ecclesia,* II, Romae 1959, p. 33. *Die Magd des Herrn,* ed. 2.a 1954, p. 62-63; 161-163; 217-231.

(131) MULLER A., op. cit. p. 397.

(132) MULLER A., op. cit. p. 396.

Segunda respuesta:

La cooperación de María no fue meramente receptiva, sino *activa*: el objeto de esa actividad es la adquisición de la gracia, la gracia de la salvación *in actu primo*. Lo que Cristo mereció de condigno, mereció María de congruo. Esta es la respuesta, por decirlo así, genérica. Formulada así, concuerda con la respuesta de Bittremieux y de los autores clásicos de hace 25 a 30 años. Sin embargo los que la patrocinan, puntualizan el sentido de esta cooperación.

Consiste en que, *loco totius humanitatis*, en Nazaret y en el Calvario, asintió María a que el Redentor verificara su papel de Salvador. La actividad de María no se unió a la actividad redentora de Cristo, es decir, no se confundieron intrínsecamente los actos de Jesús y de María: la unión de dichas actividades tuvo lugar *solamente* en la aceptación divina. Todo ello entra a formar parte integrante, en el sentido indicado, de la redención.

Como consecuencia de la cooperación de María, de acuerdo con lo que antecede, las gracias de la redención, en su aplicación a cada uno de los mortales, llevarán como un sello de María, con lo que la redención, por haberlo así dispuesto Dios, se nos presenta como más humanizada.

En esta respuesta, encabezada por el P. Dillenschneider y compartida por un gran número de mariólogos, tampoco María adquiere con Cristo el *thesaurum salutis*. En último análisis, la actividad de María parece reducirse a la *aceptación* global de la corriente del P. Köster: así han interpretado al P. Dillenschneider no pocos mariólogos, como lo indicamos en su lugar. Permítasenos disentir de esa apreciación. Creemos que esta respuesta mantiene su fisonomía propia entre las teorías que defienden la co-redención verdaderamente objetiva, ya que la actividad de María, en la aceptación divina, en cierto sentido es considerada como constitutivo de la redención. Según veremos, en la tercera respuesta (fórmula tercera) hay quienes conciben en forma parecida la compasión de María.

Tercera respuesta:

Presentamos varias fórmulas aptas para condensar su contenido.

Primera fórmula.

Los actos meritorios y satisfactorios de María tienen valor redentivo, aunque proveniente de los méritos infinitos, superabundantes de Cristo Redentor; de consiguiente, no cabe concebir esos méritos de María como algo que complete el caudal del tesoro redentivo de Cristo, como si éste se formara de la suma de los méritos de Cristo y de María; ¡no! los méritos de Cristo y de María debemos tomarlos como formando un único tesoro; ambas actividades fueron aceptadas por Dios *per modum unius* (Lebon y otros).

Segunda fórmula.

La gracia perfectísima de María, la gracia de su maternidad divina, la gracia de su maternidad espiritual en cuanto implica adquisición y distribución de la gracia, de la *vida sobrenatural*, con todo lo que esto supone en el orden meritorio, fue libremente ordenado por Dios para que representara al género humano, pudiéndose llamar este concurso objetiva, propia e intrinsecamente redentor, como determinado por Dios, juntamente con los méritos de Cristo. Y el mérito de la Virgen, por cumplirse las condiciones exigidas en lo expuesto, puede llamarse con todo derecho *de condigno ex condignitate* (grupo español y otros).

Tercera fórmula.

La tomamos del P. Aldama (133). Trata este autor de extraer de los documentos Pontificios de los últimos tiempos como contenida en ellos la siguiente doctrina:

La redención, por ordenación divina, se debe no sólo a la Pasión de Cristo, sino también a la compasión de María. Las actividades de Cristo y de María, desde Nazaret al Calvario, forman un *unum quid,* por íntima *asociación* a la obra redentora. El tesoro de la gracia que constituye la redención, es efecto de los *méritos* de Cristo y de los de María, su asociada.

La *cooperación inmediata* de la Virgen en el *sacrificio de la cruz* parece poder entenderse de dos maneras:

Primera: la oblación sacrifical de la única Víctima, Cristo, fue hecha por Cristo Sacerdote y su socia.

Segunda: la oblación sacrifical de la Víctima se hizo sólo por Cristo, pero se sobrentiende la renuncia de los derechos que María tenía sobre la víctima, como Madre.

La *compasión,* a su vez, se puede entender en una de estas maneras:

Primera: dicha compasión es verdadera causa dispositiva de la satisfacción redentiva de Cristo y eso por libre disposición divina.

Segunda: aunque la satisfacción del Redentor sea en realidad el único precio ofrecido a la justicia divina para la redención del mundo, la entrega de dicho precio, por voluntad de Dios, se hizo juntamente por Cristo Redentor y por María, su asociada.

Tercera: la compasión de María, en su valor oficial satisfactorio, fue unida con la pasión satisfactoria del Redentor como un cúmulo total de satisfacciones (de diverso valor), lo cual aplacó objetivamente a la justicia divina, pero siempre por ordenación divina. Hasta aquí el Padre Aldama.

---

(133) ALDAMA J. A. De, *De relatione B. V. Mariae ad redemptionem Christi. . .,* En *Maria et Ecclesia,* II, Romae 1959 p. 133-136.

De este compendio resulta claro lo siguiente: entre los defensores del *hecho* de la co-redención (consistente en términos generales en afirmar que la Virgen cooperó inmediatamente a la redención), si examinamos las explicaciones que dan de ese hecho, se advierte una divergencia que puede llamarse fundamental. Pueden clasificarse en dos grupos: el de los que afirman el valor redentivo —aunque subordinado— de los méritos y satisfacciones de María, considerados al menos como tales en la aceptación divina, y el de los que niega en absoluto ese valor; según estos últimos, la cooperación mariana consiste en la aceptación oficial, en nombre de la Iglesia, de la redención ofrecida por Dios.

El papel de María, en ambas explicaciones, es singularísimo, pero la esencia de la actuación, a lo que aparece, difiere específicamente. En efecto, en el primer caso, la participación de María entra a formar —siempre por disposición divina— el constitutivo de la redención: María nos redime por y con Cristo; su actividad integra en alguna forma la redención objetiva; en el segundo caso, la actuación de María difiere de la actuación del hombre redimido, tomado singularmente, quien también se apropia la redención verificada por Cristo, tan sólo en cuanto a *perfección del acto* y en cuanto a la *universalidad* de los efectos. Lo propio cabe decir si dicha actuación la comparamos con la actuación de la Iglesia.

Y las posiciones, aun después del Congreso Mariano Internacional de Lourdes, se mantienen sin modificación fundamental. A lo sumo aparecen nuevos intentos de explicar más o menos satisfactoriamente ésta o la otra posición. Son intentos que no parecen haber pasado del buen oficio de clarificar cada una de dichas posiciones, haciendo ver que una y otra deben tomarse —interpretando por otra parte la mente de sus propugnadores— en su verdadero sentido, es decir, que esté conforme con la doctrina de la redención (134).

---

(134) Podríamos citar como tipos de conciliación los trabajos del Prof. G. PHILIPS. *L'Orientation de la Mariologie contemporaine*. Essai bibliographique 1955-1959, en *Mar.* 22 (1960) 209-253, combinado con su otro trabajo: *De unitate Christi et Ecclesiae deque loco ac munere B. Mariae Virginis in ea*, en *Maria et Ecclesia*, II, Romae 1959, p. 51-57 y el trabajo de WILLIAM G. MOST, *Maria et Ecclesia: tentamina ad synthesim novam*, en *Mar.* 22 (1960) 270-289.

El Prof. Philips se esfuerza en deshacer malentendidos, explicando lo que implica la *receptibilidad*, en modo alguno sinónimo de *pasividad*, ya que ninguna criatura puede permanecer *inactiva* ante el llamado de lo alto; al contrario, debe *aceptar* de manos del único Mediador los frutos de su sacrificio. Ello implica una *actividad intensa* por parte de la criatura.

Carecería —dice— de sentido común quien achacara a los españoles (sic) el decir que, en virtud del aporte humano de la Virgen, se llena una laguna de la obra divina. De igual manera, se equivocaría quien atribuyera a los alemanes el pensamiento de que la Sierva del Señor rehusara servir y por lo tanto obrar, pretextando una sumisión puramente pasiva. "La actividad de la Virgen proviene de la actividad de Cristo, de quien ella toma consistencia y valor. Ella recibe ciertos frutos por anticipado antes del Viernes Santo y, de pie junto a la Cruz, hace uso de sus capacidades, de su gracia maternal", *L'Orientation...*, p. 234-235. Con esta explicación, que bien podría indicar al menos la

Por una y otra parte se nota la mejor voluntad de ofrecer una explicación del hecho de la co-redención que esté en consonancia con el dato revelado. Y aun cuando el resultado, si nos fijamos en el punto que sigue en discusión, parezca a primera vista poco alentador, en realidad se ha avanzado considerablemente, pues se ha estudiado con intensidad el misterio de la redención, en el cual se halla envuelto, como formando parte, el misterio de María. Siguiendo con tesón y método teológico por ese mismo camino, difícil y misterioso camino de la analogía de la fe, es de esperar se llegue a descubrir el significado de los decretos divinos, realizados en la criatura del todo singular, única, que se llama Madre de Dios y Madre de los hombres. Digo *realizados,* porque "ningún capricho humano puso a María dentro de la economía de la salvación. Ingresó en ella por un decreto eterno de Dios" (Schmaus).

A través de estos estudios, cada día aparecerá con mayor nitidez el contenido de la tradición viviente que nunca falta en la Iglesia. Se irá descubriendo cada vez más que "María no es una piedra suelta en la creación, sino una parte importantísima de la historia de la salvación tomada en toda su amplitud" (Köster).

Y en esta búsqueda hay que dejar de lado las *prisas*, que generalmente van unidas a entusiasmos demasiado humanos, frecuentemente inspirados por cierta pasión inconsciente de que la posición defendida sea aprobada, a ser posible, con el veredicto infalible de la Iglesia.

Como por otra parte la verdad tiene su hora y no sabe de prisas, el tiempo acostumbra dejar atrás en el olvido lo defectuoso y la posteridad echa mano de la parte de verdad conquistada.

¿Conquista definitiva?

¿Podemos considerar a estas alturas algo como definitivamente conquistado? Suele responderse: el *hecho* de la co-redención objetiva. Sin embargo, hemos indicado ya que en esa apreciación puede darse un equívoco, consistente en que lo que para unos es co-redención objetiva, para otros no pasa de ser simple aplicación de la redención verificada, redención sujetiva.

A nuestro entender, lo que parece indiscutible conquista y punto básico de acuerdo y al mismo tiempo de partida para ulteriores posibles acuer-

---

simpatía por la teoría de Köster, el problema de fondo, a nuestro modo de ver, queda intacto.

W. G. MOST, partiendo de que el hombre, en parte, es receptivo y en parte activo; receptivo en cuanto para sí no puede merecer la primera gracia, solamente puede *aceptarla*, establece la tesis de que María, de modo semejante a cuantos, al recibir la gracia, con ella pueden merecer para sí y para los demás, por disposición divina mereció con Cristo la redención; su actuación en el Calvario fue parte del precio ofrecido para la constitución del tesoro de la salvación. La actuación de los fieles, en cuanto se incorpora al sacrificio de la Misa, ilustra dicha posibilidad. Es co-redencionista en sentido estricto.

dos es lo relativo a la enseñanza oficial de la Iglesia, en cuanto atribuye a María la co-redención objetiva, sin ulteriores especificaciones. Siempre será la Cátedra de Pedro la norma próxima para descubrir y proponer el sentido de la revelación. Sabemos la importancia que tiene en este terreno el "sensus fidelium".

Viene a continuación lo relativo al *Fiat* nazaretano. Aunque no todos suscriban en sus detalles esta frase de un mariólogo: "No solamente [el Fiat de la Encarnación] hace posible la "redención", sino que la realiza ya efectivamente" (Alonso), no obstante ahí tenemos el dato que unifica la mente de los co-redencionistas en general. Sigamos adelante. Nadie pondrá objeciones a que la aceptación de María en el diálogo con el ángel fuera mantenida hasta el Calvario. Ella aceptó la maternidad del Redentor como tal. En ese momento, con la Encarnación del Verbo, se inició la redención. Para ello fue requerido el consentimiento de la Virgen. Ahora bien, la redención que concretamente tuvo lugar en la historia fue, no la única posible (pudo haberse realizado sin que interviniera Dios Encarnado; no hubiera repugnado que Dios escogiera para ello una simple criatura), sino la única *decretada* por Dios. Necesaria por lo tanto en absoluto, porque decretada por Dios y en la forma en que la decretó.

¿No podía entrar el *Fiat nazaretano*, que implicaba intención de prolongarse indefinidamente, en la aceptación divina como elemento redentivo junto con la oblación de Cristo? No se ve que en este planteamiento, como mínimum, no puedan convenir los que se dicen co-redencionistas (la casi totalidad de los escritores de Mariología).

Esto podría constituir el *mínimum* exigido por la interpretación del *Fiat* de Nazaret o por el paralelismo Eva - María o por el paralelismo María - Iglesia o por el magisterio eclesiástico. En todo caso, en el estudio de esos lugares deberá buscarse si la idea mencionada es o no es un dato revelado. A nuestro entender, el acuerdo general respecto de ese *mínimum* podría ser suficiente para motivar hasta una eventual proclamación dogmática. Esto supuesto, continuaría abierto el camino a ulteriores averiguaciones sobre el *modo* preciso de la co-redención.

MARIA - IGLESIA

Como indicamos al dar la bibliografía sobre este tema, la producción literaria al respecto es inmensa. Data casi toda ella de los últimos doce años.

Aun cuando esta exhuberante literatura, especialmente escrita en lengua alemana, se nos antoja que directamente ha hecho progresar poco la solución del problema de la co-redención mariana, no obstante ha producido indudablemente un gran bien espiritual. La razón es la siguiente: con motivo del análisis del acto mariano de aceptación fecunda, de entrega total, de pureza

ideal, la figura de María se ha manifestado bajo un nuevo aspecto, provocando ideales de imitación por ventura más al alcance, más comprensivos, que los provocados quizás por la proposición más tradicional del tema. Además, indirectamente, ha suscitado afán de nuevos estudios sobre la difícil cuestión de referencia. Por todo ello, bienvenido sea este movimiento *eclesiotipista*.

Este vocablo nos trae no obstante a la memoria ciertos defectos del nuevo planteamiento. Se trata de defectos capaces de producir confusiones en un amplio sector.

Como apuntamos ya, *Eclesiotipismo* es un neologismo usado en el Congreso de Lourdes por el P. Köster. Se designa con él la teoría *receptivista* de la redención. Según los propulsores de esa corriente, María se halla del lado de la Iglesia, del lado de los redimidos; María es el tipo perfecto de la Iglesia, la cual recibe también los frutos de la redención. Opone ese término al *Cristotipismo*. Según el P. Köster, el Cristotipismo expresaría la doctrina "maximalista", haciendo consistir la cooperación de María en un aporte a la redención objetiva. María quedaría del lado de Cristo.

Esa división muy acertadamente fue calificada por el Prof. Philips de "engañosa", pues "derrama una claridad ilusoria" (135). Con él opina la generalidad de los mariólogos, cuando afirma que ni partiendo solamente de Cristo ni solamente de la Iglesia se llegará jamás a comprender la figura de la Virgen Santa, ya que por una parte es la criatura rescatada y divinizada y, por otra, asimilada a Cristo, es modelo perfecto para los hombres que quieran imitarla. Es cristotípica y es eclesiotípica. Si bajo un aspecto el mismo Cristo se identifica con la Iglesia, no podría bajo ese mismo aspecto ocupar un lugar aparte la Madre de Jesús; es también Ella miembro de esa comunidad y en verdad el más excelente. Pero bajo otro aspecto, Cristo se opone a los miembros como Cabeza, ejerciendo en éstos su gracioso influjo; otro tanto cabe decir de la que es Madre de la Cabeza y de los miembros.

En una palabra, María es tipo perfecto de la Iglesia, Madre de la Iglesia y miembro nobilísimo de la misma. Esta es la realidad.

Con esto damos fin al presente estudio, con el que pretendemos únicamente facilitar, sobre todo a los lectores de América latina, los datos precisos, con suficiente bibliografía, sobre el difícil, pero importantísimo y sabrosísimo problema de la co-redención mariana.

---

(135) *Art. cit*, p. 236.

ABREVIATURAS

AAS.	Acta Apostolicae Sedis.
EphMar.	Ephemerides mariologicae.
EphThLov.	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
Estudios Mar.	Estudios Marianos.
Greg.	Gregorianum.
Mar.	Marianum.
RechThAncMéd.	Recherches de théologie ancienne et médiévale.
RechScRel.	Recherches de science religieuse.
RevScPhThéol.	Revue des sciences philosophiques et théologiques.

Post scriptum.

El trabajo precedente estaba entregado para la imprenta a fines de 1963. El advertido lector comprenderá ahora cómo las diversas posiciones de los mariólogos hallaron amplio eco en el Concilio Vaticano II.

No se pretendió en dicho Concilio analizar a fondo este problema crucial, y esto era lógico; no se quiso decidir nada al respecto; pero las preferencias en una u otra dirección se hicieron sentir. A nuestro juicio, la doctrina que más adeptos y razones presenta, en algún modo fue rubricada por el Papa Paulo VI, al declarar a María "Madre de la Iglesia". No quiso imponer nada como definitivo, es cierto; pero esa declaración, tal como estaban las cosas, nos parece muy significativa.

9915YA LBC 73
06-10-04 32180 XL




Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01480 8887
FOR LIBRARY USE ONLY

FOR LIBRARY USE ONLY